مكتبة لسان العرب

المدرس الأفضل

فيما يرمز ويشار اليه في المطول

لِلعلاّمَةِ الأديب :

الأُستاذُ الشّيخ مُحمّد عليّ المُدرِّس الافغاني قدّه

قدّم له وحقّقه وعلّق عليه

السيد حسن السجادي الدّره الصوفي

الجزءُ الأوّل

بسم الله الرحمن الرحيم

مكتبة لسان العرب

المدرس الافضل

فيما يرمز و يشار اليه في المطول

تأليف:

العلامة الاديب الشيخ محمد على المدرس الافغاني رحمه الله

قدم له و حققه و علق عليه السيد حسن السجادي (الدره صوفي)

الجزء الأول

مدرس افغانی ، محمد علی ، ۱۲۸۴ -۱۳۶۵ . شارح
عنوان : المدرس الافضل فیما یرمز و یشار الیه فی المطول الجزء الاول
نام پدیدآور : تالیف محمد علی المدرس الافغانی ؛ قدم له و حققه و علق السید حسن السجادی
مشخصات نشر : قم : طلیعه نور ، ۱۳۴۷ هـ = ۲۰۱۶ م = ۱۳۹۵
مشخصات ظاهری : ۳۲۸۸ ص
شابک : ۹ - ۱۶ - ۷۸۱۸ - ۶۰۰ - ۹۷۸
وضعیت فهرست نویسی : فیپا
یادداشت: کتابنامه : ص (۷۱۷) - ۷۲۸ ؛ همچنین به صورت زیرنویس.
یادداشت : عربی
موضوع : سکاکی ، یوسف بن ابی بکر ، ۵۵۵ - ۶۲۶ ق . مفتاح العلوم - نقد و تفسیر.
موضوع : تفتازانی ، مسعود بن عمر ، ۷۲۲ ؟ ۷۹۲ ق . تلخیص المفتاح - نقد و تفسیر.
موضوع : خطیب قزوینی ، محمد بن عبدالرحمن، ۶۶۶ - ۷۳۹ ق . المطول - نقد و تفسیر.
موضوع : زبان عربی - معانی و بیان - بدیع
سرشناسه افزوده : سجادی، حسن .
رده بندی کنگره : ۱۳۹۵ ۷۰۲۳۱ م ۸ س / ۲۰۲۸ PJA
رده بندی دیویی : ۷۵ / ۴۹۲
شماره کتابشناسی : ۳۹۶۶۱۷۲

انتشارات طلیعه نور

قم - شارع ارم - باساج قدس - رقم ۵۹
هاتف : ۰۲۵۳۷۷۴۴۶۶۳

المدرس الافضل (٤ جلدی)

محمد علی المدرس الافغاني

*المطبعة : سليمانزادة * الكمية : ۱۰۰۰ جلد * تاريخ الطبع : ۱۴۳۷ هـ.ق*
*الطبعة : الاولى * شابك : ۹ - ۱۶ -۷۸۱۸- ۶۰۰ -۹۷۸ *

فهرس المحتويات

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي احاط بدقائق اسرار البيان و ايضاح المعاني بتلخيص البيـان و الهمـه حقايق معاني القرآن الذي بمثله عجز الفصحلاء و البلغاء عن الإتيان الـذي علمـه لاجـل هدايت الانسان و خصصه بدائع روائع العرفان و الصلاة و السلام على صفوة عبـاده الـذي هو سيد الانام و هو خاتم رسولان و على آله البررة الذين هم صراط الحق في الميزان.

اما بعد: فان من اطلع و تتبع يعلم يقيناً ان البلاغة من اجل العلـوم قـدراً و اعـلاء منزلـة لانها علم تكشف عن الذوق الانساني و تيسره بل تربيه و نطلقه و تشهد المـدارک و توسـع افاقها فتخلق علاقات جديد من الفهم و المعرفة وهي الغاية التي تسعي لهـا الانسانية فـي نشاطها الراتب في كل الفنون و بهذا النشاط قد يتخذ صوراً اخري من التعبير نتبع الواناً مـن الاشاعات لتنفد في اعماق النفس فيحضر وجدانها و يحـرک شـعورها فـي الاطـلاع علـى حقائق القرآن الكريم و فهم براعة اسطوية و انسجام تأليف و صباغة عباراته و من هنا كانت البلاغة مقدمة لدراسة كتاب الله و تفسيريه و ادراک ما فيه من حقـائق الـذي تبلغـه الفطـرة الانسان في فهم معاني اللغوية على اطلاقها في اللغة العربيـة و فهـم القـرآن و الحـديث و الفقه و ... و لذا قال المفسرين و البلاغيين الفريقين.

الإعجاز البلاغة للقرآن الكريم

إنّ إعجاز القرآن في عصر الرسالة، كان يتمثّل في فصاحة ألفاظه، وبلاغـة معانيـه، وروعة نظمه، وبداعة أسلوبه الخاص فَعَرَبُ عَصْر الرسـالة وبُلَغـاؤهم وحـذّاقُهم فـي الخطابة والشعر، لمسوا أنّ القرآن في ظل عُذوبة ألفاظه وسحر معانيه و جمـال تأليفـه ونظمه، وبداعة سبكه، لا يشبه الشعر ولا النثر، وأنّه كتاب جاء في قالب، لم يـسبق لـه نظير فله جذابية خاصة، وهيبة رائعة تهتزبها النفوس تارة، وتقشعرّ منها الجلود أُخـرى. فأحسّوا بضعف الفطرة عن معارضته، ولمسوا أنّه جنس من الكـلام غيـر مـا هـم فيـه، ووجدوا منه ما يغمر القوة، ويخاذل الـنفس، مـصادمةً، لا حيلـةً ولا خدعـة، مـع أنّـه مؤلف من نفس الحروف الّتي هي المادة الأولى لكلماتهم وكلمهم.[١]

إنّ المحققين في علوم القرآن، ومبيّني وجوه إعجازه، وإن ذكروا وجوهاً كثيرة لكون هذا الكتاب معجزاً، وسنمر على تلك الوجوه، غير أنّ جهة إعجازه فـي عـصر الرسـالة كان متمركزاً في جانبه البياني الّذي يتمثل في لفظـه الجميـل، ومعنـاه البليـغ، ونظمـه المعجب، وأُسلوبه الرائق. ولذلك أدهش عُقول الفصحاء والبُلغاء في عصر النبي، ولم يزل يدهش كلَّ عربي مُلِمّ بلغته، أو غير عربي عارف باللغة العربية، من غير فـرق بـين جيل وجيل.

إنّ للقرآن في مجالي اللفظ والمعنى كيفية خاصة يمتاز بها عـن كـل كـلام سـواه، **سواء أصدر من أعظم الفُصَحاء والبُلغاء أو من غيرهم، وهذا هو الّـذي لمـسه العـرب** المعاصرون لعصر الرسالة. كما انهم أنهم أذعنوا بأن القرآن كتـاب سـماوي معجـز لا

---

١ . هذه المقدمه مقتبس من العلامه الشيخ جعفر السبحاني فـي مقدمتـه علـى كتـاب اصـول البلاغـة اثـر العلامة ابن ميثم البحرانى.

يقدر الإنسان-مهما عظمت طاقاته- على الإتيان بمثله و لكن عنما يتساءل عن سر إعجازه يتوقف الكثير منهم في ذلک و لا يأتون بكلمة شافية تغني السائل.

فمنهم من ذهب إلى أنّ شأن الإعجاز عجيب، يُدْرَك ولا يمكن وصفه، كاستقامة الوزن، تُدرك ولا يمكن وصفها، وكالملاحة. وأضافوا: «إنّ مدرك الإعجاز هو الذوق ليس إلّا، وطريق اكتساب الذوق، طول خدمة علمَيْ المعاني والبيان. نعم، للبلاغة وجوه متلثمة، وربما تيسرت إماطة اللثام عنها لتتجلى عليك. أمّا نفس الإعجاز، فلا[١]

ومنهم من يحيل سبب الإعجاز إلى فرط الفصاحة والبلاغة، من دون أن يشرح السبب، ويطرحَ آيات من القرآن على منضدة التشريح، ويقارنها بكلام من كلم فصحاء العرب وبلغائهم وأقصى ما عندهم هو التصديق بكونه معجزاً بحجة أنّ أساطين البلاغة وأساتذتها عجزوا عن الإتيان بمثله في عصر نزول القرآن. ولكن هذا دليل إقناعي، ورجوع إلى أهل الخبرة.

إلّا أنّ هناك جماعة من المحققين لم يقنعوا بهذا القدر دون البحث عن حقيقة إعجازه، فبحثوا ونقبوا حتى رفعوا اللثام عن وجه إعجازه، وبيّنوا الدعائم والأركان الّتي يقوم عليها تفوقه على كلام البشر، قائلين:

هل يمكن أن يُعَرِّف سبحانه كتابَه النازلَ على نبيّه، معجزاً وخارقاً، ويباري الناس ويدعوهم إلى مقابلته والإتيان بمثله، ثم لا يوجد فيه حتى إشارات إلى ملاك إعجازه ووجه تفوّقه؟! إنّ مثل هذا لا يصدر عن الحكيم تعالى

فعلى ضوء ذلك، لا بُدّ لنا من الإمعان في آيات القرآن الكريم حتى نلمس ونستكشف ملاك إعجازه وخرقه للعادة، وهذا هو ما نتعاطاه في هذا التحليل والّذي

---

١ . مفتاح العلوم، للسكاكی، ص ١٧٦، قسم البيان.

تَبَيَّن لنا بعد دراسة ما كتبه المحققون حول إعجاز القرآن، وبعد الإمعان في نفس آيات الذكر الحكيم، أن ملاك تفوّقه هو الأمور الأربعة- الآتي ذكرها- مجتمعةً.

أجل، إنّ ما نركّز البحث عليه في المقام راجع إلى الإعجاز البياني للقرآن، الّذي كان هو محور الإعجاز في عصر النزول وعند فصحاء الجزيرة، وبُلغائهم، وبه وقع التحدي. وأمّا إعجازه من جهات أُخرى، ككون حامله أمياً، وكونه مبيِّناً للعلوم الكونية الّتي وصل إليها البشر بعد أحقاب من الزمن، أو إخباره عن المُغَيَّبات، أو كونه مصدراً لتشريع مُتْقَن ومتكامل، أو غير ذلك من الجهات، فلا يمكن أن نعدّها أركاناً للإعجاز، ووجه ذلك أنّ القرآن سَحَرَ العرب من اللحظة الأولى لنزوله، سواء منهم في ذلك من شرح اللّه صدره للإسلام ومن جعل على بصره غشاوة. وكان القرآن هو العامل الحاسم في أوائل أيام الدعوة، يوم لم يكن للنبي حول ولا طول، ولم يكن للإسلام قوة ولا منعة

فلا بُدّ أن نبحث عن منبع السحر في القرآن، قبل التشريع المُحكَم، وقبل النبوءة الغيبيَّة، وقبل العلوم الكونية، وقبل أن يصبح القرآن وحدة مكتملة تشتمل على هذه المزايا. فقليل القرآن الّذي كان في أيام الدعوة الأولى، كان مجرّداً عن هذه الأشياء الّتي جاءت فيما بعد، وكان مع ذلك محتوياً على هذا النبع الأصيل الّذي تذوقه العرب، فقالوا إنْ هذا إلّا سحر يُؤْثَر.[1]

إنّنا نقرء الآيات الكثيرة في هذه السور فلا نجد فيها تشريعاً محكماً، ولاعلوماً كونية، ولا نجد إخباراً بالغيب يقع بعد سنين، ومع ذلك سحر عقول العرب وتحدث عنه ابن المغيرة بعد التفكير والتقدير، بما تحدّث.

لا بدّ إذن أنّ السحر الّذي عناه، كان كامناً في مظهر آخر غير التشريع والغيبيات

---

[1] . المدثر/ ٢٤.

والعلوم الكونية، لا بدّ أنّه كامن في صميم النسق القرآني ذاته، وكان هذا يتجلى من خلال التعبير الجميل المؤثر المعتبّر المصوّر.

وعلى ذلك فالجمال الفنّي الخاص، عنصر مستقل في إثبات إعجاز القرآن،[١] ويتجلى ذلك في أمور أربعة تضفي على القرآن- مجتمعة- إعجازه وتفوّقه، وهي:

١- فصاحةُ ألفاضه وجمالُ عباراته.

٢- بلاغةُ معانيه.

٣- روعة نظمه[٢] وتأليفه. ويراد منه: ترابط كلماته وجُمَله، وتناسق آياته، وتآخي مضامينه، حتى كأنّها بناء واحد، متلاصق الأجزاء، متناسب الأشكال، لا تجد فيه صَدْعاً ولا انشقاقاً.

٤- بداعة أُسلوبه الّذي ليس له مثل و في كلام العرب، فإنّ لكل من الشعر والنثر بأقسامه، أسلوباً وسبكاً خاصاً، والقرآن على أُسلوب لا يماثل واحداً من الأساليب الكلامية والمناهج الشعرية و غير ذلک.

وهذه الدعائم الأربع إذا اجتمعت، تخلق كلاماً له صنع في القلوب، وتأثير في النفوس. فإذا قرع السمع، ووصل إلى القلب، يحسّ الإنسان فيه لذّة وحلاوة في حال، وروعةً ومهابةً في أخرى، تقشعر منه الجلود، وتلين به القلوب، وتنشرح به الصدور، وتغشى النفوس خشية ورهبة ووجد وانبساط، ويحسّ البليغ بعجزه عن المباراة والمقابلة. ولاجل ذلك، كم من عدو للرسول من رجال العرب وفُتّاكها أقبلوا يريدون اغتياله وقتله، فسمعوا آيات من القرآن، فلم يلبثوا حين وقعت في مسامعهم، أن تَحَوّلوا عن رأيهم الأول،

---

١. لاحظ التصوير الفنى فى القرآن الكريم لسيد قطب، ص ١١-١٣، فصل سحر القرآن.

٢. ربما النظم فى كلماتهم و يراد فيه الأُسلوب و السبک الذى هو الأمر الرابع.

وركنوا إلى مسالمته، ودخلوا في دينه، وانقلبت عداوتهم موالاةً، وكفرهم إيماناً.

يقول سبحانه: ﴿لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾.[١]

ويقول سبحانه: ﴿اللهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَاباً مُتَشَابِهاً مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَ قُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾.[٢]

ويقول سبحانه: «وَ إِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ».[٣]

هذا ما يثبته التحليل الآتي لكلٍّ من هذه الدعائم. فليس المُدَّعى كون كل واحدة منها، وجهاً مستقلًا للإعجاز، وإنّما المراد أنّ كلّ واحدةٍ منها توجِد أَرْضِيَّةً خاصةً، ليتشكل باجتماعها كلامٌ معجزٌ خارق، مُبهر للعقول، ومدهش للنفوس. فيجد الإنسان في نفسه العجز عن المباراة. والضعف عن التحدّي.

ولأجل توضيح هذه الدعائم الأربع نأتي بمقدمة نبينّ فيها معنى الفصاحة والبلاغة، حتى يتبين نسبة كل واحدة من هذه الدعائم إلى الأُخرى.

تعريف الفصاحة

الفصاحة يوصف بها المفرد كما يوصف بها الكلام.

---

١ . الحشر/ ٢١.

٢ . الزمر/ ٢٣.

٣ . المائده/ ٨٣.

والفصاحة في المفرد عبارة عن خلوصه من تنافر الحروف، والغرابة، ومخالفة القياس اللغوي المستنبط من استقراء اللغة العربية.

وقد ذكر القوم للتنافر وجهاً أو وجوهاً، والحق أنّه أمْر ذوقي، وليس رهن قرب المخارج، ولا بعدها دائماً.

وأمّا الفصاحة في الكلام، فهي خلوصه من ضعف التأليف وتنافر الكلمات والتعقيد، مع فصاحتها، أي يشترط مضافاً إلى الشرائط المعتبرة في فصاحة المفرد، الأُمور الثلاثة الواردة في صدر التعريف.

ثم إنّ التعقيد تارة يحصل بسبب خلل في نظم الكلام، بمعنى تقديم ما حقّه التأخير وبالعكس، وأُخرى بسبب بُعْد المناسبة بين المعنى اللغوي والمعنى الكنائي المقصود.

والمتكفل لبيان الخلل في النظم هو النحو. والمتكفل لبيان الخلل في الإنتقال هو علم البيان، فبما أنّه علم يبحث فيه عن إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه وخفائه، يشرح لنا التعقيد المعنوي ومراتبه، فإنّ لكل معنى لوازم، بعضها بلا واسطة، وبعضها بواسطة، فيمكن إيراده بعبارات مختلفة في الوضوح والخفاء.

تعريف البلاغة

البلاغة في الكلام عبارة عن مطابقته لمقتضى الحال، أي مطابقته للغرض الداعي إلى التكلم على وجه مخصوص. مثلًا: كون المخاطب منكراً للحكم، حال يقتضي تأكيده، والتأكيد مقتضى الحال. كما أنّ كون المخاطب مستعداً لقبول الحكم، يقتضي كون الكلام عارياً عن التأكيد، والإطلاق مقتضاها، وهكذا في سائر الأبواب.

هذا كلّه مع لزوم اعتبار فصاحة الكلام في تحقق البلاغة، فالبلاغة لها عمادان.

أحدهما مطابقة الكلام لمقتضى الحال، والثاني فصاحة الكلام.

وها هنا نكتة وهي أنّ القوم حصروا معنى البلاغة في هذا المعنى، وحاصله كون عرض المعنى موافقاً للغرض الداعي إلى التكلم (مع فصاحة الكلام)، وجعلوا للبلاغة بهذا المعنى طرفين:

أحدهما: أعلى، وهو حدّ الإعجاز، وهو أن يرتقي الكلام في بلاغته إلى أن يخرج عن طوق البشر ويعجزهم عن معارضته.

والثاني: ما لا يبلغ إلى هذا الحدّ.

ولكل واحد درجات ومراتب ليس جمال البحث هنا.

ولا يخفى أنّ جعل البلاغة بهذا المعنى (أي العرض الصحيح المطابق للغرض) لا يكون ركن الإعجاز وإن بلغ الكلام إلى نهاية الإتقان في العرض، ما لم يضمّ إليه شيء آخر، وهو إتقان المعاني وسمو المضامين. وإلّا فالمعاني المبتذلة، والمضامين المتوفرة بين الناس إذا عرضت بشكل مطابق للغرض الداعي إلى التكلم، لا يصير الكلام معها معجزاً خارقاً للعادة.

ولأجل ذلك كان على القوم الذين جعلوا الفصاحة والبلاغة ركنين للإعجاز، وملاكين له، إضافة قيد آخر، وهو كون المعاني والمضامين عالية وسامية، تسرح فيها النفوس، وتغوص فيها العقول.

ومن هنا نرى أنّ بعض أساتذة هذا الفن المعاصرين، عرفوا البلاغة بشكل آخر، قالوا: هي تأدية المعنى الجليل واضحاً بعبارة صحيحة فصيحة، مع ملائمة كل كلام للموطن الّذي يقال فيه، والأشخاص الذين يخاطبون[١]

---

١ . البلاغة الواضحة، ص ٨.

فترى أنّه أُضيف في التعريف وراء ملائمة كل كلام للموطن (مطابقة الكلام لمقتضى الحال)، كون المعنى جليلًا

نعم أنّ هذا المقدار من التعريف ايضاً غير واف للرقي بالكلام إلى حدّ الإعجاز، بل يحتاج إلى دعامة أخرى وهي بداعة الأسلوب ورقيّه.[١]

ثم إن علماء الإسلام قديمهم و حديثهم قاموا -لأجل تحليل الإعجاز البياني للقرآن الكريم -بتأسيس علمي المعاني و البيان حتي يتعرف الناشئ- عن طريق دراسة هذين العلمين- على كون القرآن معجزة خالدة لا يمكن لأحد من البشر تحديه و معارضته.

لقد بذل علماء الإسلام جهودهم لإغناء المكتبة الإسلامية بكتب البلاغة و ما يتعلق بها من علوم المعاني و البيان و البديع فقاموا بتأليف المطولات و المختصرات و كان للشيعة قدم السبق في هذا المجال كما هو شأنهم دائماً و لأجل إيقاف القارئ على ما قدموه تتعرض أبرز إنجازاتهم بشكل موجز.

تقدم الشيعة في علم البيان و المعاني و البديع

كان للشيعة دور أساسي في ازدهار العلوم الإسلامية و كان علماؤهم في طلية من تقدموا في تأسيس فنون العلم منذ الصدر الأول الإسلام إلي وقتنا الحاضر و أغنوا المكتبة الإسلامية في مختلف العلوم كلم الحديث و الفقه و أصول الفقه و الدرياية و الرجال و الكلام و العقائد و الفرق و الأديان و النحو و الصرف و اللغة و المعاني و البيان و البديع و العروض و الشعر و غيرها و قد كتب بحثاً مفصلاً لهذه الموضوعات

١ . هذه المقدمه مقتبس من العلامه الشيخ جعفر السبحاني في مقدمته على كتاب اصول البلاغة اثر العلامة ابن ميثم البحرانى.

كتباً مفصلاً و لقد اجاد السيد السند العلامة السيد حسن الصدر كتابين القمين حول ادبيات العلوم التي صدر اوله من ائمة الشيعة و تلامذهم الاولى كتاب الشيعة و فنون الاسلام و الثاني تأسيس الشيعة لفنون الاسلام و العلامة السبحاني في كتاب بحوث في الملل و النحل هذا ثابت في منابع الفريقين اما القدماء فاول منهم.[١]

تقدم الشيعة في فنون البلاغة

تقدم الشيعة في المعاني

و هو الامام المرزباني أبوعبدالله محمد بن عمران بن موسي بن سعيد بن عبدالله المرزباني الخراساني البغدادي[٢] صنفه فيه كتابه المسمي ب«المفصل» في علم البيان و الفصاحة[٣] قال إبن النديم في الفهرست و هو نحو ثلاثمائة ورقة و لحاظ الجهة.[٤]

بطل بيان الحافظ السيوطي: حيث قال اول من صنف فيه عبدالقاهر الجرجاني[٥] و

---

١ . البحوث فی الملل و النحل، العلامة الشيخ جعفر السبحانی، ج ٦، ص ٦٣٩-٧١٦، الفصل العاشر.

٢ . لاحظ ترجمته فی معالم العلماء، ص ١١٨، رقم ٧٨٦، و امل الامل، ج ٢، ص ٢٩٢، رقم ٨٧٥؛ أمل الآمل، ج ٢، ص ٢٩٢، رقم ٨٧٥؛ الفوائد الرجالية، ج ٣، ص ٩١؛ روضات الجنات، ج ٧، ص ٣٣٨، رقم ٦٥٨؛ طبقات الاعلام الشيعة، ص ٢٩٤؛ الفوائد الرضوية، ص ٥٨٨؛ الكنى و الالقاب، ج ٣، ص ١٧٧؛ قاموس الرجال، ج ٩، ص ٤٩٥، رقم ٧١٣٥؛ اعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٣٣؛ ريحانة الادب ج ٥، ص ٢٨٢؛ الفهرست لابن نديم، ص ٢١٥.

٣ . الذريعة، ج ٢١، ص ٣٦٩، رقم ٥٤٩٩؛ هدية العارفين، ج ٢، ص ٥٤.

٤ . الفهرست لابن النديم، ص ٢١٥، فی الفن الثانی من المقالة الثالثة.

٥ . الوسائل فی مسامرة الأوائل، ص ١١١، رقم ٨١٢.

أنت خبير أن أباعبدالله المرزباني توفي سنة ٣٧٨ ثمان و سبعين و ثلاثمائة[١] و وفاة الشيخ عبدالقاهر الجرجاني سنة ٤٤٤ أربع و أربعين و أربعمائة.[٢]

و قد ذكر اليافعي في تاريخه عند ترجمته للمرزباني المذكور: انه أخذ عن ابن دريد و ابن الأنباري العلوم الأدبية ... قال: و هو صاحب التأليفات الكثيرة، ثقة في الحديث قائل بمذهب التشيع و شعره قليل لكنه من الجيد[٣] ثم نقل قطعة من شعره[٤] و ذكره إبن خلكان بعين ما ذكره لكتابة أخبار المتكلمين[٥] و ترجمته في الاصول مفصلة و أخرجت تمام فهرست مصنفاته و ذكرت أن تولده كان في جمادي الآخرة سنة ٢٩٧ سبع و تسعين و ما تتين و وفاته كانت يوم الجمعة ثاني شوال سنة ٣٧٨ ثمان و سبعين [و ثلاثمائة]. و قيل: آربع و تمانين و ثلاثمائة بسبغداد في الجانب الشرقي، و صلي عليه الشيخ الولكر الخوارزمي رضي الله عنهما.[٦]

و ايضاً تقدم على الشيخ عبد القاهره في ذلک من الشيعة، محمد بن أحمد الوزير ابن محمد الوزير أبوسعيد العميدي[٧] المتوفى سنة ٤٢٣ ثلاث و عشر بن و

---

١ . وفيات الاعيان، ج ۴، ص ۳۵۵.

٢ . انظر بُغية الوعاة، ج ٢، ص ١٠٦، رقم ١٥٥٧.

٣ . مرآة الجنان، ج ٢، ص ٤١٨، فی وفيات سنة ٣٨٤.

٤ . نفس المصدر المتقدم.

٥ . انظر كشف الظنون، ج ١، ص ٢٩، و ج ٢، ص ١١٠٦ و ١٧٣٤.

٦ . تأسيس الشيعه لعلوم الاسلام، ص ٩٥.

٧ . لاحظ ترجمته فی الفهرست لمنتجب الدين، ص ۱۱۳ رقم ۴۲۵ و ص ۴۳؛ و أعيان الشيعة ج ۹، ص ۷؛ و جامع الرواة ج ۲، ص ۶۳، و معجم الادباء ج ۱۷، ص ۲۱۲ رقم ۶۸، و اوافى بالوفيات ج ۲، ص ۷۵ رقم ۳۸۲، و بغيه الوعاة ج ۱، ص ۴۷ رقم ۷۶، و كشف الظنون ج ۱، ص ۴۹۹، و هدية العارفين، ج☜

اربعمائة،[١] صف كتابه «تنقيح البلاغة»[٢] كما في كشف ظنون[٣] ايضاً.

و ذكره منتجب الدين ابن بابوبيه في فهرست أسماء المصنفين من الشيعة الامامية[٤] و ذكره ياقوت، وقال: نحوي لغوي، أديب، مصنف، سكن مصر و تولي ديوان الانشاء و عزل عنه، ثم ولي ديوان الانشاء، وصنف «تنقيح البلاغة» و كتاب «العروض و القوافي» و غير ذالک، مات يوم الجمعةخامس جمادي الآخرة سنة ثلاث و ثلاثين و أربعائة[٥] انتهي. و الاصح في وفاته ما ذكر[٦] في الكتاب الكشف الظنون.[٧]

و شرح تجريد البلاغة للفاضل السيوري المقداد بن عبدالله من اعلام علماء الشيعه سماه تهذيب البلاغة في شرح تجريد البلاغة[٨]

٢. محمد بن أحمد العميدي (المتوفى ۴۲۳ق) صنف «تنقيح البلاغة» كما في

☜ ۲، ص ۶۴، و الاعلام للزر كلى ج ۵، ص ۳۱۴؛ معجم المولفين ج ۸، ص ۳۰۵.

١ . انظر كشف الظنون ج ١، ص ۴۹۹؛ اعيان الشيعه ج ۹، ص ۷۰.

٢ الذريعة ج ۴، ص ۴۶۱، رقم ۲۰۵۷.

٣ كشف الظنون ج ١، ص ۴۹۹.

٤ . الفهرست لمنتجب الدين، ص ۱۳۳، رقم ۴۲۵.

٥ . معجم الادباء، ج ۱۷، ص ۲۱۲، رقم ۶۸.

٦ . انظر كشف الظنون ج ١، ص ۴۹۹؛ معجم الادباء ج ۱۷، ص ۲۱۲؛ اعيان الشيعة، ج ۹، ص ۷۰ – ۷۱.

٧ . راجع صفحة ۴۶۰.

٨ . انظر ترجمة فى رياض العلماء، ج ٥، ص ٢١٦؛ اعيان الشيعة، ج ١٠، ص ١٣٤؛ حاشية مستدرک الوسائل، ج ٢، ص ٢٧٤؛ أمل الآمل، ج ٢، ص ٣٢٥؛ الفوائد الرجالية، ج ٢، ص ٢٧٨؛ معجم الرجال الحديث، ج ١٩، ص ٣٤٨، الفوائد الرضوية، ص ١٦٦٦؛ الكنى و الالقاب، ج٣، ص ١٠؛ ريحانة الادب، ص ٢٨٤.

كشف الظنون. و قد تقدم العلمان على عبدالقاهر الجرجاني (المتوفى ۴۴۴ق) و يحتمل اول من صنف من السنة في هذا المجال عبدالقاهر.

٣. قدامة بن جعفر بن زياد البغدادي الكاتب (المتوفى ٣٣٧ع) صنف كتاب «نقد الشعر» المعروف بنقد قدامة، و هو في البديع.

۴. ميثم بن على بن ميثم البرحاني (المتوفى۶۹۹ق) صنف كتاب «تجريد البلاغة» او ما يسمي «اصول البلاغة». طبع مع همة المؤسسة الامام الصادق مع المقدمة العلامة السبحاني.

١٠. السيد على خان الشيرازي (المتوفى ١١٢٠ق) صاحب السلافة، نظم بديعيته و شرحها و طبعت مع الشرح، واسمه «الانوار الربيع» في علم البديع طبع مكرراً في البيروت مع الهمة المؤسسة التاريخ عربي.[1]

١١. جلال الدين محمد بن عبد الرحمن القزويني (المتوفى ٧٣٩ق) صنف كتاب «الإيضاح».

١٢. السيد عبد الوهال بن على الحسيني الاستر آبادي الجرجاني (من اعلام القرن التاسع) صنف كتاب «الانموذج في علوم البلاغة».

١٣. السيد اختيار بن السيد غياث الدين الحسيني، صنف كتاب «الاقتباس» الغه في سنة ٨٩٧ق.

١۴. بهاء الدين العاملي (المتوفى ١٠٣١ق) صنف كتاب «اسرار البلاغة» طبع في مصر و بيروت.

١٥. الفاضل الهندي (المتوفى ١١٣٧ق) صنف كتابي: «تحصيص التخليص». و

---

١. اعيان الشيعة، ج ١، ص ١۶۶.

«التنصيص على معاني تمحيص التخليص.»

۱۶. الميرزا محمد رضا بن اسماعيل مهدي القمي (المتوفى ۱۱۲۵ق) صنف كتاب ايضاح المطالب في فوز بالمآرب» شرح المنظومة المحبية لابن الشحنة الحنفي، طبع في مجله تراثنا: ۲۵/ ۱۱۵.

۱۷. قوام الدين محمد بن محمد مهدي القزويني الحلي (من اعلام القرن الثاني عشر) صنف «منظومة البيان» نظمها في ۲۷۴ بيتاً سنة ۱۱۳۵ق.

۱۸. هبة الدين الشهرستاني (۱۳۰۱- ۱۳۸۶ق) صنف «الدر و المرجاني في علمي المعاني والبيان» و هي منظومة من ۳۰۰ بين نظمها نة ۱۳۲۱ق.

۱۹. المرزا عبد الرزاق الأحمد الآبادي الاصفهاني (المتوفى بعد ۱۳۴۰ق) صنف «بساتين الجنان في علمي المعاني و البيان».

۲۰ محمد بن محمد طاهر السماوي الفضلي (المتوفى ۱۳۷۰ق) صنف «بلغة البلاغة» و هو ارجوزة في علوم البلاغة.[1]

۲۱. السيد محسن الأمين (المتوفى ۱۳۷۰ق) له حواش على كتاب «المطول» بعد ان ثبت تقدم الشيعة في هذا الفنون معلوم الان نذكر ترجمة بعض المشاهير الشيعة بالاختصار و من المعلوم.

مشاهر علماء المعاني و البيان و البديع

إنّ مشاهر علماء المعاني و البيان و البديع من الشيعة و هم كثيرون جداً، نذكر منهم جماعة شرحوا مفتاح السكاكي او صنفوا مثله.

---

[1] . راجع مجلة تراثنا، ج ۱۵، ص ۱۱۷- ۱۲۰.

الف. الشيخ ميثم بن علي

منهم: الشيخ ميثم بن على بن ميثم البحراني المعاصر للسكاكي صاحب المفتاح، كان علامة في العلوم العقلية و النقلية و معاصر مع المحقق في الآفاق نصير الدين الطوسي، و هو من ائمة علم الكلام، صنف في علم المعاني و البيان كتابه تجريد البلاغة المسمي بالاصول البلاغة، و عليه شروح منها شرح الفاضل القداد السيوري من علماء الامية، سماه تجريد البراعة في شرح تجريد البلاغة، و هذا الفاضل السيوري هو شارح الفصول لنصير الدين الطوسي كثير التصنيف في المعقول و المنقول له فهرست كتب و ترجمة مفصلة في كتب اصحابنا من تلامذة العلامة جمال الدين بن مطهر شيخ الشيعة من اعلام المائة الثامنة و قبلها[١]

ب. الشيخ حسام الدين المؤذني

و منهم: الشخ حسام الدين المؤذني، شرح تمام مفتاح السكاكي و فرغ من شرحه في سنة اثنين و اربعين و سبعمائة بجرجانية خوارزم، و الظاهر انه اول الشروح و قد ذكر في كشف الظنون لكن لم تعرف عصره فلاحظ و لا تظن إنه المؤذن المذكور في كتاب الجواهر المضية في طبقات الحنفية بعنوان ابراهيم بن محمد بن حيدر بن على ابواسحق المؤذن الخوارزمي احد اصحاب ابي حنيفة في وقته و لد في ذي الحجة سنة خمس و خمسين و خمسمائة ذكره ابوبكر المبارک بن الشفاد فقال جليل القدر كثير الحفوظ متفنن في علم الاسلام و الشريعة امام في الفقه و الفرايض و علم التفسير و الحديث و الاصل و الكلام مع معرفة النحو و الغة و الادب و كان له اعتناء بتصانيف

---

١ . تأسيس الشيعة لعلوم الاسلام، ص ١٦٩.

الزمخشري كثير الميل اليها و ذكر له تصانيف انتهي ما في كتاب الجواهر المضية ولكن هذا باطل بوجوه: اولاً فلعدم موافقت تاريخ شرح المذكورة بقسطنطينية و تاريخ تأليفه سنة اثنين و اربعين و سبعمائة و تاريخ كتابة النسخة بعد التأليف القسم الاول و هو الصرف فلاحظ فكيف يكون من تولد سنة خمس و خمسين و خمسمائة يبقي الي سنة اثنين و اربعين و سبعمائة و ثانياً لم يذكر هذا الشرح في فهرست مصنفات المذكور في طبقات الحنفية و انما ذكر في المذكور في طبقات الشيعة كما عرفت و ثالثاً ان المؤذن الشارح منسوب يعرف بالمؤذني و المذكور في الجواهر المضيةابو اسحق المؤذن لا المؤذني و لم اعهد احداً توهم اتحادهما من اهل العلم و انما اردت رفع ما ربما يتوهم و لو كان هو الحنفي لعرفه صاحب كشف الظنون.[١]

ج. الشيخ عماد الدين يحيى

و منهم: الشيخ عماد الدين يحيي بن احد الكليني شارح مفتاح السكاكي، قال المولي عبدالله الاصفهاني في رياض العلماء عماد الدين يحيي بن احمد كان من مشايخ اصحابنا جامعاً لفنون العلم، شرح مفتاح السكاكي و ذكره بعض تلامذة الشيخ على الكركي في رسالته المعمولة في ذكر اسامي مشايخ الشيعة و لم اعرف تواريخه انتهي قلت: ذكره صاحب تذكرة المجتهدين من الامامية و ذكر له شرح مفتاح السكاكي و لم يذكر تاريخ وفاته و كذلک صاحب كشف الظنون ذكره في شراح المفتاح قال ثم شرحه عماد الدين يحي بن احمد الكاشي اوله (اول الكلام يستنتج منه المرام) الخ. ذكر فيه انه كتب اولاً رسالة على حل المتشابهات التي اوردها صاحب الايضاح على القسم

---

١ . تأسيس الشيعة لعلوم الاسلام، ص ٦٧٠؛ كشف الظنون، ج ٢، ص ١٧٣.

الثالث ثم التمس منه ولده كمال الدين ان يشرح تمامه فاجاب انتهي[1] و ذكره صاحب تذكرة من الامامية و ذكر له الشرح المذكور و لم يذكر تاريخه و ذكر صاحب كشف الظنون ذكره و لم يعرفه.

د. الشيخ قطب الدين

و منهم: الشيخ قطب الدين له شرح مفتاح السكاكي و هو محمد بن الرازي البيهقي، قال: الشيخ محمد بن الحسن النجفي في الجزء الثاني من كتابه امل الآمل عند ذكره، فاضل جليل محقق، من تلامذه العلامة الحلي روي عنه الشهيد محمد بن مكي و هو من نقل القاضي نورالله في مجالس المؤمنين صورة اجازة العلامة له و ذكر انها كانت على ظهر كتاب القواعد فقال فيها قرأ على اكثر هذا الكتاب الشيخ العالم الفقيه الفاضل المحقق المدقق، زبدة العلماء و الافاضل، قطب الملة و الحق و الدين، محمد بن محمد الرازي ادام الله ايامه قرأة بحث و تحقيق و تحرير و تدقيق و قد اجزت له رواية هذا الكتاب و رواية جميع مؤلفاتي و رواياتي، و ما اجيز لي روايته و جميع كتب اصحابنا السالفين بالطرق المتصلة مني اليهم فليرو ذلک لمن شاء و احب على الشروط المعتبرة في الجازة، فهو اهل لذلک و كتب العبد و الفقير الي الله حسن بن يوسف بن المطهر الحلي سنة ست و سبعمائة بناحية درامين انتهي و قال السيد مصطفي في رجاله محمد بن محمد بن ابي جعفر الرازي، قطب الدين وجه من وجوه هذه الطائفة، جليل القدر، عظيم المنزلة من تلامذة الامام العلامة الحلي و روي عنه و يروي عنه شيخنا الشهيد.

---

١ . تأسيس الشيعة لعلوم الاسلام، ص ١٧٠؛ الذريعة، ج ١٤، ص ٨١، رقم ١٨٢٠.

قلت و نص شيخنا الشهيد على تشيعه له كتب منها كتاب المحاكمات و هو دليل واضح و برهان قاطع على كمال فضله و وفور علمه، انتهي و قال الشيخ حسن عند الرواية عنه: الشيخ الامام العلامة ملك العلماء المحققين قطب الملة و الدين محمد بن محمد الرازي صاحب شرحي المطالع و الشمسية انتهي و من مؤلفاته ايضاً حاشية الكشاف و حاشية اخري للكشاف و شرح القواعد و شرح المفتاح و رسالة في تحقيق الكليات و رسالة في تحقيق التصور و التصديق انتهي ما في الامل.[1]

بدرالدين حسن الحسيني العاملي

و منهم: السيد بدر الدين حسن بن جعفر بن فخر الدين حسن بن نجم الدين بن اعرج الحسيني العاملي الكركي، صاحب مقنع و مقنع الطلاب في ما يتعلق بلكلام و الاعراب و هو كتاب حسن الترتيب ضخم في النحو و تصريف و المعاني و البيان مات قبل اكمال القسم الثالث منه، قال الشيخ الحر في امل الآمل كان فاضلاً جليل القدر من جملة مشايخ شيخنا الشهيد الثاني له كتاب العمدة الجليلة في الاصول الفقهية و قرأ عليه في كرك و توفي سنة تسعمائة و ثلاث و ثلاثين كما ذكره ابن السعودي في رسالته في احول الشيخ زين الدين العاملي و السيد حسن المذكور ابن خالة الشيخ على ابن عبدالعالي العاملي الكركي و هو من اجداد ميرزا حبيب‌الله العاملي السابق يروي عن الشيخ على بن عبدالعالي الميسي العاملي و يروي عنهما الشهيد الثاني قال: في اجازته للشيخ حسين بن عبدالصمد العاملي عند ذكره و ارويها عن شيخنا الاجل الاعلم و الاكمل ذي النفس

---

[1] . رياض العلماء، ج ۵، ص ۱۷۰؛ نقد الرجال، ج ۴، ص ۳۱۱؛ جامع الوراة، ج ۲، ص ۶۳، الاعلام الزركلی، ج ۵، ص ۳۱٤؛ معجم الرجال الحديث، ج ۱۸، ص ۱۹۸.

الطاهرة الزكية افضل المتأخرين في قوته العلمية، ثـم قـال و عـن الـسيد بدرالـدين حـسن المذكور جميع ما صنفه و املاء و الفه و انشأه فمما صنفه كتاب المحجة البيضاء و الحجـة الغراء جمع فيه بين فروع الشريعة و الحديث و التفسير للآيات الفقية و غير ذلك عندنا منـه كتاب الطهارة اربعون كراساً و من مصنفاته كتاب العمدة الجلية في الاصول الفقية قرأنـا مـا خرج منه عليه و مات قبل احماله و منها مقنع الطـلاب فيمـا يتعلـق بكـلام العـراب و هـو كتاب حسن الترتيب في النحو و التصريف و المعـاني و البيـان مـات قبـل اكمـال القـسم الثالث منه و منها شرح الطيتة الجزيرة في القرانة العشر و ليس روايـة كتـب الاصـحاب الا عن شيخنا الذكور فادخناه في الطرق تيمناً به انتهي [١]

تقدم الشيعة في علم البديع

إعلم ان اول من فتق البديع ابـراهيم بـن علـى بـن سـلمة بـن هرمـة [٢] شـاعر أهـل البيتعليهم السلام [٣] له ترجمة في الأصل [٤]

---

١ . تأسيس الشيعة لعلوم السلام، ج ٢، ص ١٧٢؛ الشيعة و فنون الاسلام، ص ٤٨١؛ رياض العلماء، ج ٥، ص ٦٦٩؛ امل الآمل، ج ٢، ص ١٦٩.

٢ . لاحظ ترجمته فى الكنى و الألقاب، ج ١، ص ٤٥٠؛ الفهرست لابن لابن النديم، ص ٢٥٨؛ فـى الفـن الثاني من المقالة الرابعة و تاريخ البغداد، ج ۶، ص ١٢٦، رقم ٣١٦٠؛ تاريخ مندينة دمشق، ج ٧، ص ٦٣، رقم ٤٥٩؛ سير اعلام النبلاء، ج ۶، ص ٢٠٧، رقـم ١٠٢؛ الـوافى بالوفيـات، ج ۶، ص ٥٩، رقـم ٢٥٠٢؛ النجوم الزاهرة، ج ٢، ص ٨٤؛ البداية و النهاية، ج ١٠، ص ١٦٩؛ فـى حـوادث الـسنة، ص ١٧٦؛ الأعـلام لزركلى، ج ١، ص ٥٠.

٣ . انظر الذريعة، ج ١٧، ص ٨٧، رقم ٤٦٧؛ كتاب حياة الامام رضاعليه السلام للسيد جعفر مرتضى العاملى، ص ٩٩.

٤ . تأسيس الشيعة لعلوم الاسلام، ص ٢٠٢.

و أول من صنف فيه إثنان متعاصران لا يعلم السابق منهما و هما قدامة بن جعفر الكاتب[١] و عبدالله بن معتز[٢]

قال صفي الدين الحلي في صدر شرحه بديعيته ما لفظه و كان جملة ما جمع ابن المعتز منها سبعة عشرة نوعاً و معاصره قدامة بن جعفر الكتاتب فجمع منها عشرين نوعاً توارد منعه على سبعة منها و سلم له ثلاثة عشر فتكامل لهما ثلاثون نوعاً ثم قتدي بهما الناس في التأليف[٣] أنتهي بحروفه.

و لقدامة بن جعفر الشيعي نقد الشعر المعروف بنقد قدامة[٤] فلم تحقق لابن المعتز إلا السبق بالتسمية بالبديع و قد تبينا في خبره في صدر كتابه بأنه قال ما جمع قبلي فنون الادب أحد و لا سبقني الي تأليفه مؤلف سب ما أمر الله سبحانه بالتبيين في خبر مثله[٥]

صفي الدين الحلي

بعدهم صفي الدين الحلي كتابه المسمي بالكافية البديعية في مدح خير البرية، جمع فيها جميع انواع البديع على نمط بديع، و املاها في مجالس آخرها سلخ شعبان

---

١ . لاحظ ترجمته فى أعيان الشيعة، ج ٧، ص ٤٤٩؛ الفهرست لابن النديم، ص ٢٠٩؛ فى الفن الثانى من المقالة الثالثة؛ البداية و النهاية، ج ١١، ص ٢٣٤، فى حوادث سنة، ٣٣٧ق؛ المنتظم، ج ١٤، ص ٧٣، رقم ٢٥٠٥؛ الاعلام للزركلى، ج ٥، ص ١٩١؛ هداية العارفين، ج ١، ص ٢٧١.

٢ . لاحظ ترجمته فى وفيات الأعيان، ج ٣، ص ٧٦.

٣ . لاحظ كشف الظنون، ج ١، ص ٢٣٢؛ ذكره نقلاً عن صفى الدين الحلي في كتابه شرح الديعة.

٤ . الذريعة، ج ٢٤، ص ٢٧٥، رقم ١٤٢٢.

٥ . لا مقدمة كتاب طبقات الشعراء لابن المعتز.

سنة سبع و خمسين و سبعمائة ثم شرحها قال في اول شـرح بديعيتـه و قـال مخترعهـا الاول عبدالله المعتز في صدر كتابه و ما جمع قبلي فنون الادب احد و لا سبقني الـي تأليفه مؤلف و الفته في سنة اربع و سبعين و هاتين فمن احب ان يقتـدي بنـا و يقتـصر على هذه فليفل، و من اضاف من هذه المحاسن او غيرها شيئًا الي البـديع فـرأي غيـر رأينا فله اختيار، و كان جملة ما جمع منها سبعة عشر نوعا، و عاصره قدامة بـن جعفـر الكاتب فجمع منها عشرين نوعاً توارد معه على سبعة و سلم له ثلاثـه عـشر، فتكامـل لهما ثلاثون نوعا، ثم اقتدي بهما الناس في التأليف، فكان غايـة مـا جمـع منهمـا ابـو هلال العسكري سبع و ثلاثين نوعا، ثم جمع منها ابن رشيق القيرواني مثلها، و اضاف اليها خمسة و ستين بابا في فضائل الشعر و صفاته و اعراضه، و عيوبه و سرقاته، مما لا تعلق له بالبديع من انساب الشهراء و احوالهم، و ثالهما شرف الدين التيفاشي طبع بما السبعين، ثم تصدي لها الشيخ زكي الدين بن ابي الاصبع فاوصـلها الـي التـسعين، و اضاف اليها من مستخر جاته ثلاثين سلم لـه منهـا عـشرون و باقيهـا مـسبوع اليـه، او متداخل عليه، و كتابه المسمي بالتحرير اصح كتاب صنف في هـدا العلـم، لا نـه لـم يتكل على النقل دون النقد، و لم تخلف عليه فيه الا مواضع يسيرة لو امعن النظـر فيـه لم يفته، و سأذكرها في اماكنها و ليس من الباقين الا من غيـر بعـض القواعـد، و بـدل اكثر الاسماء و شواهد، و ذكر ابن ابي الاصبع انـه لـم يـألف كتابـه المـذكور الا بعـد الوقوف على اربعين كتابا في هذا العلم او بعضه، و عـددها فـي صـدر كتابـه فانهيـت الكتاب مطالعة، و طالعت مما لم يقف عليه مما كان قبله، و ما الف بعده ثلاثون كتبا، و سأذكر تفصيل الجملتين بعد انتهاء الشرح ان شاء الله تعالي، فجمعت مـا وجـدت في كتب العلماء و اضفت اليه انواعاً استخر جتهـا مـن اشـعار القـدماء، و عزمـت ان

اولف كتابا محيطا بجملتها، اذ لا سبيل الي الاحاطة بكلها، فعرضت لي علة طالت مدتها، و امتدت شدتها، و اتفق لي اني رأيت في المنام رسالة من النبي عليه السلام تتقاضاني المدح و تدني البرء من الاسقام فعدلت عن الكتاب الي نظم قصيدة تجمع شتات البدي، و تتطرز بمدح مجده الرفيع، فنظمت ماية و خمسةو اربعين بيتا من بحر البسيط تشتمل على ماية و خمسين نوعا من محاسنه و من عد جملة اصناف التجيس بنوع واحد كانت عنده العدة ماية و اربعين نوعا فان في السبعة الابيات الاول منها اثني عشر صنفاً، منع و جعلت كل بيت منها شاهداً و مثالاً لذلک النوع، و ربما اتفق في البيت الواحد منها النوعان و ثلاثة بحسب انسجام القريحة في النظم و المعتمد ما اسس البيت عليه، ثم اخليتها من الانواع التي اخترعتها، و اقتصرت على نم الجملة التي جمعتها، لا سلم من شقاق جاهل حاسد، او عالم مماند، فمن شاقق راجعته الي النقل، و من وافق و كلته الي شاهد العقل، الي آخر كلامه قال المولي عبدالله افندي في رياض العلماء في ترجمة صفي الدين عند ذكره لبديعيته ما ما لفظه: و هذه الطريقه من مبتدعات هذا الفاضل ثم حذا حذوره جماعة من العامة و الخاصة، فألفوا البديعية ثم شرحها انتهي.

ولكن قال السيد الجليل على بن صدر الدين في مقدمة كتابه انوار الربيع في انواع البديع و هو شرح بديعيته ما لفظه: كنت اظن ان اول من نظم انواع البديع على هذا الاسلوب البديع، فضمن كل بيت نوعا، و انقاد له شموس هذا المرام طوعا، هو الشيخ صفي الدين الحلي رحمه الله، حتي وقفت في ترجمة الشيخ علي بن عثمان بن علي بن سليمان امين الدين السليماني الاربلي الصوفي الشاعر على قصيدة لامية له نظم فيها جملة من انواع البديع و ضمن كلي بيت منها نوعاً منه اولها الجناس التام و المظرف و هو:

بعض هذا الدلال و الا دلال حال بالهجر والتجنب حالي

ثم قال في الجناس المصحف و المركب:

جرت اذخرت ربع قلبي و اذلالي صبر اكثرت من اذلالي

فعلمت أن الشيخ صفي الدين لم يكن ابا عذر هذا المرام، و لا اول من نظم جواهر هذا العقد في نظام، فان الشيخ امين الدين المذكور توفي قبل ان يولد الشيخ صفي الدين سبع سنين، و ذلک ان وفاة الشيخ امين الدين في سنة سبعين و سته مائة، و اما نظم انواع البديع على هذا الوزن و الروي الذي نظم عليه الشيخ امين الدين فلا اتحقق ايضاً ان الشيخ صفي الدين هو اول من نظم عليه، فانه كان معاصرا للشيخ ابي عبدالله محمد بن احمد الهواري المعروف بشمس الدين بن جابر الاندلسي الاعمي، صاحب البديعية المعروفة ببديعية العميسان، و لا اعلم من السابق منهماالي نظم بديعيته على هذا الاسلوب، و ان كان الشيخ صفي الدين قدحاز قصبات السبق في مضمار براعة هذا المطلوب، فان ابن جابر الاندلسي الاعمي صاحب البديعة المعروفة بتديعية العميان و لا اعلم من السابق منهما الي نظم بديعية على هذا الاسلوب و ان كان الشيخ صفي الدين قد حاز قصبات السبق في مضمار براعة هذا المطلوب فان ابن جابر لم يستوفي الانواع و كلاهما لم يلتزما التورية باسم النوع البديعي و اول من التزم ذلک الشيخ عزالدين الموصلي ثم بلاه الشيخ تقي الدين ابوبكر بن على بن عبدالله الحوي المعروف بابن حجة و التزم ما التزم و ما ذلک الا لصعوبة هذا المرام و قد علمت ان عدة ابيات بديعية الصفي مائة و خمسة و اربعون بيتاً و اما بديعية ابن حجة فعدنها مائة واحد و اربعون بيتاً

و بديعيتي هذه مائة و سبعة و اربعون بيتاً بزيادة نوعين من البديع لم يذكرها الصفي

و قد يسر الله سبحانه نظمها في مدة يسيرة و هي اثنتا عشرة ليلة و ذلک من ذي الحجة الحرام احد شهور سنة سبع و سبعين و الف و الحمد لله سبحانه على فضله الجليل و احسانه الجزيل و الصلاة و السلام على سيدنا محمد و آله اما مع مورد بمائة و بلقع باله و هذا حين انصر عروس البديعية في اريكة شرحها و اسكنها من مشيدات المباني في علية صرحها ليجتني ناظر الناظر من ثمرات روضها الناظر فما هي الا روضة تفجرت في خلالها لا نهار و خميلة تفتقت في مروجها الازهار و قد احتوي هذا الشرح من فرائد الفوائد و صلات الموائد على ما يروق السمع و البصر و يفوق کل مطلول و مختصر فمن نظر اليه بعين العدل و الانصاف و تنكب طريق التعصب و الاعتساف علم ان معدن الجوهر ليس كمعدن الزجاج و ما يستوي البحران هذا عذب فرات سائغ شرابه و هذا ملح اجاج.

فان يک اصناف القلائد جمة　　　فما يتساوي درها و عقيقها

في اني لا ابري نفسي و لا ادعي المصمة لفهمي و حدسي فان الجواد قد يكبو و الصارم قد ينبو و الانسان محل النسيان

و من ذا الذي ترضي سجاياه كلها　　　كفي المرء فخرا ان تعد مصايبه

و الله سبحانه اسئل ان يلبسه حلل الثناء الفاخرة و يثيبني به جميل الذكر في الاولي و جزيل الاجر في الأخرة انتهي

قلت و قد خمس بديعية الصفي الحلي الشيخ بدرالدين حسن بن مخزوم الطحان كما حكاه الكفعمي في فرج الكرب و هو من الشيعة الامامية على الظاهر و عصره قريب عصر الصفي عن علماء المائة الثمانية و هذا التخميس كالاصل في حسن

النظم و الانسجام[1]

الشيخ ابراهيم بن علي

و منهم: الشيخ الفاضل ابراهيم بن على بن الحسن بن محمد بـن صـالح العـاملي الكفعمي مولداً اللوذي محتداً الجبعي اباً التقـي لقبـاً الامـامي مـذهباً عـالم بـالفنون الاسلامية مصنف فيها له كتب و اشعار و تصانيف ابكار نظماً و نثراً له فـرج الكـرب و هو شرح بديعية كتاب حسن تام الفوائد و له جنة الامان الواقية و كتـاب جنـة الايمـان الباقية و هو المشهور بالمصباح و له البلد الامين و الدرع الحصين و كتـاب المقـصد الاسني في شرح الاسماء الحسني و كتاب نهاية الادب في امثال العرب و في مجلدين لم ير مثله و كتاب قراضة النضير في التفسير و هو تلخيص مجمع البيـان للطبرسـي و كتاب فروق اللغة لم يسبق الي مثله و كتاب المنتقي في العوذ والرقي و كتاب الحديقة الناظرة فوز حد البديع و كتاب النحلة و كتاب العين المبصرة و كتاب الكوكب الـدري و كتاب الجنة الواقية و رسالة محاسبة النفس و صفوة الصفات في شرح دعاء السمات و الرسالة الواضحة في شرح سورة الفاتحة و رسـالة فـي علـم البـديع و رسـالة تـاريخ وفيات العلماء و كتاب ملحقات الـدروع الواقيـة و كتـاب مجمـوع الغرايـب و كتـاب التعليقات على كشف الغمة للاربلي على بن عيسي الكاتب و منضومة الصومية مائـة و ثلاثون بيتاً اولهما (الحمد لله الذي هداني الي طريق الرشد و البيان) و له القـصيدة الفاخرة في مدح اميرالمـؤمنين علـى عليـه اسـلام مائـة و تـسعين بيتـاً و لـه حواشـي المصباح و حواشي البلد الامين فرغ من تأليف الجنة سنة خمس و تسعين و ثمان مائة

---

[1] . تأسيس الشيعة للعلوم الاسلام، ص ١٧٥؛ اصول البلاغة، ص ١٩، مع مقدمة العلامة البحرانى.

و يعرف بالكفعمي و كفعم كزمزم قرية من عري جبل عامل و كذلك جبع و اللوذع و انما ذكرناه هنا لانه نهج منهج الصفي الحلي في نظم البديعة و شرحها.[1] الي غيرها من الكتب الكثيرة نكتفي ما ذكره من آثار السلف خوف الاطاله اداه المزيد فعليه مراجعه كتاب الذريعة للعلامة الطهراني القسم الثاني من آثار البلاغين المعصر.

اما المعاصرين فآثارهم ايضاً ثلاثة اقسام:

۱. آثار مستقل في البلاغة القرآن و نهج البلاغة و...؛

۲. و آثار غير مستقل بل شرح و حواشي الكتب و غير ذلك و آثار بلاغي مهم في ضمن الكتب كالشروح المطول و شروح المختصر و مقدمة شرح نهج البلاغة ميرزا حبيب اللّه خونی.

آثار المستقل:

۱. منهم تهذيب البلاغة للعلامة المحقق الشيخ جعفر السبحاني نشر مؤسسة الامام الصادق عليه السلام ۱٤۳۳ق.

۲. منهم درالادب في معاني البيان و البديع تأليف الاديب الشيخ عبدالحسين ناشر المعروف بحسام العلماء منشورات الهجرة ۱۳۷۴.

۳. منهم اساليب البيان في القرآن تأليف العلامة الاديب السيد جعفر باقر الحسين مركز الطباعة و النشر المكتب الاعلام الاسلامي الطبع الثالثة ۱۴۳۴.

۴. و منهم اساليب المعاني في القرآن الكريم النشر المكتب الاعلام الاسلامي الطبع الثالثة ۱۴۳۴ق العلامة المذكور.

۵. و منهم اساليب البديع في القرآن الكريم النشر المكتب الاعلام الاسلامي

---

[1] . تأسيس الشيعة، ص ۱۷٦؛ اصول البلاغة، ص ۱۹.

الطبع الثالثة ١٤٣٤ق العلامة المذكور.

٦. منهم اساليب المعاني في القران الكريم تأليف الفاضل الاديب الدكتر عزةاللّه المولانينيا.

٧. و منهم البلاغة الواضحة البيان و المعاني و البديع للمدارس الثانوية تأليف على الجارم و مصطفي امين مكتبة السيد الشهداء عليه السلام ١٣٧٤.

٨. منهم فنون و صناعت الادبي اثر علاءالدين همايون الطبعت الثانية عشر ١٣٨٠ طهران.

٩. و منهم الاسلوب في الاعجاز البلاغة للقرآن الكريم اثر كواز محمدكريم ترجمة بالفارسي الدكتر سيد حسين سيدي المسمي سبکشناسي اعجاز بلاغي قرآن ١٣٨٠ طهران.

١٠. و منهم اصول البلاغة في المعاني و البيان و البديع اثر على فقيهي الطبعة الاولي ١٣٨٢ منشورات المبعث.

١١. و منهم معاني بيان غلام حسين آهني بنيان القرآن ١٣٥٧.

١٢. و منهم هنر بديع اثر السيد محمدرضا طباطبايي مطبوعات دارا العلم ١٣٨٦.

١٣. منهم جلوههاي بلاغت در نهج البلاغة اثر دكتر محمد خاقاني الطبعة الثانية ١٣٩٠ بنياد نهج البلاغة.

١٤. منهم نگاهي تازه به بديع اثر سيروس شميسا الطبعة الثامنة ١٣٥٧.

١٥. و منهم كتاب البليغ في المعاني و البيان و البديع اثر الشيخ الاديب احمد امين الشيرازي المطبوع في قم من قبل مؤسسة النشر الاسلامي سنة ١٤٢٢ و هو كتاب شرح المختصر مع توضيح لبعض الامور التي غير واضحة و اسلوبه واضح و سهل و

مرتب و منظم بشكل جديدة.

تلخيص المفتاح في مدارس الفريقين

قد تقدم ان السكاكي المتوفى ٤٢٦ في تأليف المفتاح العلوم استفاده كثير من كتاب اسرار البلاغة و دلائل الاعجاز اثر الشيخ عبدالقاهر عبدالرحمن ابن احمد نحوي جرجاني متوفى سال ٤٧١ و قلنا ايضاً له شروح و حواش مشهورة من مدارس الفريقين و ان علاءالدين محمد بن عبدالرحمن المعروف بخطيب الدمشقي القزويني المتوفى ٧٣٩ لخص مفتاح العلوم كثير من بعده لخصه و نذكره بعضهم من الشيعة و السنة.

١. منهم تلخيص التلخيص تأليف شهاب الدين احمد بن محمد معروف بصاحب متوفى ٤٨٨ هجري.

٢. و منهم تلخيص تأليف مولي لطفاللّه بن حسن توقاني متوفى شهيداً ٩٠٠ هجري.

٣. و منهم تلخيص التلخيص تأليف عزالدين محمد بن ابيبكر معروف بابن جماعة متوفى ٨١٩.

۴. و منهم تلخيص التلخيص تأليف زينالدين ابي محمد بن ابيبكر معروف متوفى ٨٣٩.

۵. و منهم تلخيص التلخيص تأليف مولي پرويز الرومي متوفى ٩٨٧.

۶. و منهم تلخيص التلخيص تأليف نورالدين حمزة ابن طورغود متوفى ٩٦٢.

٧. و منهم تلخيص التلخيص مسمي بانبوب البلاغة تأليف خضر بن محمد الاماسي متوفى ١٠٦٠.

و منهم نظم تلخيص المفتاح نذكر بعضهم:

١. منهم زين‌الـدين ابـي العـز طـاهر بـن حـسن بـن حبيـب حنفـي متـوفى ٨٠٨ شهاب‌الدين احمد بن عبدالله الفلجي متوفى ٨٩٢.

٢. و منهم شيخ جلال الدين عبدالرحمن ابن ابي بكر سيوطي متوفى ٩١١ و سـماه بالعقود الجمال في معاني و البيان.

٣. و منهم زين‌الدين عبدالرحمن بن عيني و شيخ ابي‌النبـي بـن خلـف المعـري و كثير من العلماء شرح تلخيص المفتاح من جملتهم:

١. منهم شرح فاضل محمد بن مظفر الخلخالي المتوفى ٧٤٥.

٢. و منهم شرح علامه اكمل‌الدين محمد بن محمود البابرتي المتوفى ٧٨٦.

٣. و منهم شرح شمس الدين محمد بن عثمان بن محمد الزوزني المتوفى ٧٩٢.

٤. و منهم شرح بهاءالدين احمد بن على بن عبدلكافي السبكي المتوفى ٧٧٣.

٥. و منهم شرح محب‌الدين محمد بن يوسف احمد بن عبدالدائم معـروف بنـاظر الجيش الحلي المتوفى ٧٧٨.

٦. و منهم شرح جلال‌الدين رسول بن احمد بن يوسف التباني المتوفى ٧٩٣.

٧. و منهم شرح شيخ شمس الدين ابي عبدالله محمد بن يوسف بن الياس قونـوي المتوفى بسال ٧٨٨.

٨. و منهم شرح فاضل سيد عبدالله بن الحسن معروف بنقره كار متوفى ٧٥٠.

٩. و منهم شرح علامه فاضل محقق عصام الـدين ابـراهيم بـن عربـشاه اسـفرايني التوفي ٩٤٥.

١٠. و منهم شرح محمد بن محمد بن محمد تبريزي.

و معلوم عند اهل العلم المفتاح الخطيب لها شأن خاص و مكنت علمي التلخيص المفتاح والمستفيد من مجموع عند العلماء البلاغيين و غير بلاغيين. و من اجمل هذه الشروح و التقنهم و الفقهم هو شرحين مشهورين بين المدارس المطول و المختص اثر العلامة سعدالدين مسعود بن عمر التفتازاني المتوفى ٧٩٢ فرغ من تأليف الاول ٧٤٨ و من الثاني ٧٥٦ و بعد التأليف كتبت بعد العصر المؤلف لهذا الكتابين شروح و حواشي متعدد من الفريقين نذكر الاول اسامي بعض الحواشي و بعد نذكر اسامي بعض الشروح من المدارس الفريقين:

اما الحواشي

١. و منهم حاشية علامه مير سيد شريف على بن محمد جرجاني المتوفى ٨١٦ هجري.[١]

٢. و منهم حاشية مولي محقق حسن بن محمدشاه الفناري المتوفى ٨٨٦.

٣. و منهم حاشية محمد بن فرامرزي مشهور به ملاخسرو المتوفى ٨٨٥.

٤. و منهم حاشية محقق ميزاجان حبيب الله شيرازي المتوفى ٩٩٤.

٥. و منهم حاشية شيخ الاسلام احمد بن يحي بن محمد الحفيد المتوفى شهيداً ٩٠٦.

٦. و منهم حاشية فاضل مصلح الدين محمد لاري المتوفى ٩٧٩.

٧. و منهم حاشية شيخ علاءالدين على بن محمد شاهرودي بسطامي مشهور به

---

١ . حاشيه ميرسيد شريف جرجانى حواشى متعدده حاشية مولانا مصلحالدين مصطفى بن حسام الرومى و حاشيه مولى يوسف بن حسين الكرباسى المتوفى ٩٠٦ و حاشية شريف مرتضى (كشف الظنون).

مصنفک المتوفی ۸۷۱.

٨. و منهم حاشية مولي احمد بن عبدالله القريمي متوفی ۸٦٢.

٩. و منهم حاشية شمس‌الدين محمد بن احمد بسطامي المتوفی ٨٤٢.

١٠. و منهم حاشية عزالدين محمد بن ابي‌بكر معروف بابن جماعة المتوفی ٨١٩.

١١. و منهم حاشية شيخ يحي بن يوسف السرامي المتوفی ٨٣٣.

١٢. و منهم حاشية مولي حسن بن عبدالصمد السامسوني المتوفی ٨٩١

١٣. و منهم حاشية مولي نظام‌الدين عثمان خطايي المتوفی ٩٠١.

١٤. و منهم حاشية فاضل المدقق المولي حسن چلبي و المستفاد من كشف الظنون انه معاصر مع شيخ علاءالدين على بن محمد شاهرودي بسطامي المشهور بالمصنفک المتوفی ٨٧١ است.[١]

١٥. و منهم حاشية خواجه ابوالقاسم بن ابي‌بكر سمرقندي و حاشية ملاعبدالكريم سيالكوتي و غير ذلک من الحواشي التي ما وجدته ولكن سمعت من بعض اهل الأدب و العلم حواش متعدد في مكتبة نجف و الكربلاء.

اما الحواشي التي كتب في المختصر

١. و منهم حاشية مولانا نظام‌الدين عثمان خطايي المتوفی ٩٠١.

٢. و منهم حاشية فاضل عبدالله بن شهاب‌الدين يزدي المتوفی ٩٦٢.

---

١ . و ذكر فی كشف الظنون ان المولی حسن چلبي حضر يوماً فی مجلس الوزير محمود پاشاه و ذكر تصانيف المولی مصنفک و قال قد رددت عليه فی كثير من المواضع و مع ذلک قد فضلته علی فی المنصب و كان مصنفک من الحضار و قال له الوزير هل رأيت المولی مصنفک قال لا قال هذا هو فخجل المولی حسن چلپی خجالة عظيمة و قال له الوزير لا تخجل انه به صمماً لا يسمع (كشف الظنون)

٣. و منهم حاشية ابراهيم بن احمد مشهور بابن ملاحلبي

٤. و منهم حاشية المولي يوسف بن حسين الكرباسي المتوفى ٩٠٦.

٥. و منهم حاشية حميدالدين بن افضل الدين الحسيني.

٦. و منهم حاشية شيخ الاسلام احمد بن يحي بن محمد الحفيد المتوفى ٩١٦.

٧. و منهم حاشية مصلحالدين مصطفي بن حسام الرومي

٨. و منهم حاشية المولي محمد بن الخطيب الشهير خطب زاده الرومي المتوفى ٩٠١.

٩. و منهم حاشية شهابالدين احمد بن قاسم العبادي الازهري المتوفى ٩٩٤

١٠. و منهم حاشية مصطفي محمد عرفة الدسوقي عليه المختصر المعاني المتوفى ١٢٣٠.

و قلنا الشروح على تلخيص المفتاح اثر خطيب القزويني فايضاً كثير نذكر شرح ملا سعد تفتازاني الهراتي و حواشيه.

شروح المطول و المختصر

شروح المختصر

لهذالكتا ب شروح متعدد من الفريقين نذكر بعضهم من الفريقين.

١. منهم شروح و حواش متعدد مع المتن في تركيه له مطالب مفيد لكتاب و غير الكتاب.

٢. و منهم الشروح مع المتن طبع في البيروت و المصر و العربستان للاشخاص متعدد من اهل السنة. و الشيعة الامامية المعاصر اكثر الشروح بالفارسي.

١. منهم شرح آنين بلاغت اثر العلامة الاديب الشيخ احمد امين الشيرازي من اجمل الشروح و اتقن الشروح على المختصر طبعه المكتب الاعلام الاسلام طبع مكرراً.

٢. و منهم الشرح مسمى به كرانها اثر الشيخ صاحب الفضيلة عرفانيان.

٣. و منهم شرح المعتبر في شرح المختصر للشيخ عباس ظهيري مطبوعات اسماعليان.

۴. و منهم شرح گوهرهاي گران در معاني و بيان اثر العلامة المرحوم السيد عبدالصاحب اللنگرودي مكتبة العلامة.

۵. و منهم شرح مع المتن اثر السيد محمد دشتي مطبوعات اسماعيليان.

۶. و منهم شرح المختصر تأليف السيد محمد جواد ذهني الطهراني.

٧. و منهم شرح تهذيب البلاغة في الشرح المختصر اثر الشيخ العلامة محمدي الباميانى دار الاحياء التراث العربي بيروت.

شروح المطول

اما شرح المطول من العربي و الفارسي كثير نذكر بعضه من الشيعة و السنة.

١. المتن مع الحواشي و الشرح الطبعة الحجري في الايران.

٢. المطول مع الشرح و الحواشي المتعد طبع في المصر ١٤٢٤ق.

شروح المطول من الشيعة الامامية في العصر الحاضر

ان علماء البلاغيين الامامية في عصر الحاضر لهم شروح كثيرة للمطول اكثر و احسن و اتقن من الشراح اهل السنة نذكر حسب اطلاعي بعضهم

١. منهم شرح شواهده الشيخ الجليل حسين بن شهاب‌الدين الشامي العاملي يوجد ترجمة في كتاب النحوية[١] و سماه احسن الدرر في حل ابيات المطول و المختصر.

٢. و منهم شرح شواهده الادب الفاضل كمال‌الدين محمد بن محمد الخسراني الشيرازي صاحب شرح الشافية المشهور و فرغ منه في الشعبان سنت الف و ستة و تسعين من الهجرة و هو من اجود شروح الشواهده على الاطلاف و منه نسخة كاملاً في مكتبة المشرفة الرضوية رقمها ٤٠٥٧.[٢]

٣. و منهم عقود الدرر في حل ابيات المطول و المختصر اثر العلامة حسين بن شهاب الدين فرغ من تأكيد ١٢٧٠ق الطبعة الحجريه، طبع قبل عشرين سنة.

۴. توضيح المطول اثر العلامة السيد يوسف المدني تبريزي مع الأسف لم يكن كاملاً.

٥. المفصل في شرح المطول تأليف العلامة الاديب و المحقق الدقيق الشيخ موسي العالمي الباماياني المتوفى يوم التاسع من صفر السنة ١٣٩٠ الحق و الإنصاف هو شرح لم يكن في توضيح المتن و سبط البحث مثله في الشروح المطول بسملته في مقدمة الكتاب ١١٧ صفحة لم يوضح المفسرين و محشين و النحويين و البلاغيين البسملة مثله بل لم تجد بها الايام من الاول الي هذا العصر بحث بسملة مثله ليس مثله له نظير من هذا الجهة طبع في ثمانية في النجف ١٣٨٨ق الا انه مع الأسف ناقص كان مطلبه في آخر بحث المشبه به.

---

١. الغدير، ج ١١، ص ٢٩٩.

٢. الايضاح فى شرح المفتاح، ج ١، ص ٧.

قال المرجع الديني آيةالله المحقق الكابلي و آية اللّه ميرهادي السجادي صاحب الفضيلة و الشيخ على جمعة رضايي ان البامياني كان اديباً حكيماً متكلماً فقيهاً اصولياً له آثار متعدد علمي لم يصل بايدينا لأجل الحوادث الدهر و الظلم الصدام على العراق.

٦. و منها الاصباح في شرح تلخيص المفتاح المعروف بالمطول تأليف اديب المعاصر المدرس الماهر السيد محمد زكي الجعفري الاديب الدرەصوفي في اربع مجلدات فرغ من تأليف ذوالقعدة ١٤٣٤ و طبع ١٤٣٥ق في قم مطبوعات دارالحجة له مطالب مفيدة بعضه لم يكن في ساير الشروح.

٧. و منها مفصل شرح مطول تأليف حجة الادباء العصر الحجة الهاشمي الخراساني و هو شرح كامل في المطول بالفارسية له النكت الموروثة عن الاستاذ الاكبر الاديب النيشابوري و من خاصه هذا الشرح توضيح الوافي للمتن انه مفيد للمدرس و المستفيد لم يكن للمطول بالفارسية شرح مثله.

٨. و من اكمل الشروح و احسن الشروح و اتقن الشروح الذي وجدته المدرس الافضل فيما يرمزو يشار اليه في المطول تأليف جوهر العلم و الادب المدرس في الصرف و النحو و انشاء لغة العرب المشهور في الشرق و الغرب و اثنا عليه العلمائنا العجب، المحقق في الاصول الفقه و الرجال و المنطق و الكلام و التفسير الشيخ محمدعلى المشهور بالمدرس الافغاني سيأتي ترجمة فرع من تأليفه النصف من رجب المرجب من الشهور سنة الف و ثلاثمائة و ست و ثمانين الهجرية و الفراغ في صبيحه يوم الثاني عشر من ذي القعدة من شهور سنة لثلاث و سبعين و ثلاثمائة بعد الف بجوار مولانا اميرالمؤمنين عليه السلام. لماذا قلنا ان هذا الكتاب اتقن الشروح و احسنه لاجل ان لهذا

الكتاب مطالب و نكاة الحاقة و دقة المداقة لم يكن في سائر الشروح نذكر بعضه:

١. في مجلد الاول في ذيل تفسير الخطبة يقول ان اكثر الشروح و الحواشي في المطول يعتقدون ان الف و لام في الحمدلله يكون للاستغراق يكون المعني، من هذه الجهة كل الحمد من أي شخص في أي مكان و زمان لله رب العالمين ولو لغير الله يكون حمد هم بغير اختيار لله رب العالمين و هذا عين جبر.

فاجاب مرحوم الدرس في هذا الكتاب مفصلاً خلاصته ثلاثة:

اولاً من مسير اغراض البلاغي و النحوي و يقول ان للاستغراق شرايط، خاصه لايشتمل الف و لام الحمد و الاستغراق في الف و لام الحمد خارج عنها.

و ثانياً ان للحمد شرائط و للعبوديت شرايط ذكره المتكلمين و لهذه الجهة يطرح اراء.

الشيعة و اهل السنة و يثبت ان بين الحمد و الجبر تفاوت و ان الحمد لاينافي الاختيار و ذكر بحث خلق الافعال آراء الفريقين و اثبت ان الحمد من اختياره من غير اختيار و اثبت انه لا ينافي الاختيار.

ثالثاً ان الثابت في علم الاصول بين الفريقين ان الفعل ماضياً كان او غير ماضي انما يدل على الحقيقة اي الماهية دون الاستغراق التام و لا غير، فانا نقطع بان المرة و التكرار من صفات الفعل اعني المصدر كالقليل و الكثير مثل اضرب ضرباً قليلاً او كثيراً او مكرراً او غير مكرر فتقيده بالصفات المختلفة و من المعلوم ان الموصوف بالصفات المتقابلاً لا دلالة له عن خصوصية شيء محضاً و لنعم ما حكي عن السكاكي من ان المشتقات باسرها مأخوذة من المصادر الخالية عن اللام و التنوين و هي لا تدل الا على الحقيقة و ليس معني الاستغراق معني الجمع حتى يكون كل الحمد للعالم يكون للّه رب العالمين بل المراد ان حقيقة الحمد يكون للّه رب

العالمين و هذا لاينافي الاختيار و يثبت ان الحامد الاختياره يحمد لله و يحمد لغيره و ثبت في علم النحو و البلاغة و اللغة، التفاوت بين معنى الجمع و الاستغراق.

٢. كل بحث يحتاج الي المثال يذكر اكثر مثاله من القرآن و احاديث رسول الله صلى الله عليه وآله و اهل بيته عليهم السلام و اشعار المعصومين عليهم السلام و اشعار لشعراء علماء الشيعة و بعضاً من اهل سنة و يعتقد ان القرآن و الاحاديث اهل بيت عليهم السلام و اشعار اهل البيت و نهج البلاغة مصدر البلاغة و مهد الفصاحة.

و ايضاً يثبت ان بلاغيين لما رأي القرآن و الاحاديث اهل بيت عليهم السلام و اشعارهم مهد الفصاحة و البلاغة و وجد الكلمات الاميرالمؤمنين عليه السلام جواهر البلاغة و برج الفصاحة و راوا رواياته في وصف البلاغة و الفصاحة استفادوا و اعلموا معنى الفصاحة و استخرجوا من كلماتهم علم الفصاحة و البلاغة و لم يستخرج علم الفصاحة و البلاغة من الكلمات الجاهلين و اشعار الجاهلين لما تقدم ان اول من كتب في الهذالعلم كتاباً العلامةا المرزباني و هو تلميذ حضرات اهل البيت عليهم السلام و اثبت المدرس ان احسن المثال و افصحي المثال و اتقن المثال كلمات المعصومين و اشعارهم لان فصاحته التي يكون في القرآن و كلماتهم لم يكن في غيرهم، لانهم قوم فصحاء كما ورد في الرواية من الصادق عليه السلام اعربوا كلامنا فانا قوم فصحاء[1] كلامهم نور الفصاحة و سطر البلاغة و فطر الملاحة كلامهم رب البلاغة يعلم الانسان يقيناً كل الفصيح يكون في الدنيا من المحديث و الفقيه و المتكلم و... من تلامذهم لانهم قال لو شرقاً و غرباً يوجد علماً نافعاً يكون من

---

[1] . سفينة البحار، ماده عرب.

اهل بيت عليهم السلام[١] هم اصل العلم.

الفصاحة و البلاغة من هذه الجهة اقول انه ان الروايات في كتب الفريقين كثير ان النبي يتكلم بكل لسان و ان الائمة عليهم السلام ايضاً يتكلم بكل لغات نذكر بعضاً الروايات من كتب الفريقين

١. قال المحديث القمي ان الشيخنا النوري نقل لماجاء بلال من حبش عند رسول الله قال و صفاً لرسول اللّه.

اره بري كنكره　　　　كري كرا منبدره

قال رسول اللّه للحسان من ان الترجمه بالعربي

اذا المكارم في افاقنا ذكرت　　　　فانما بک فينا يضرب المثل[٢]

و هذا الشاهد ان رسول يتكلم بغير لسان العربي و شاهد آخر

٢. شأن صدور الحديث العلم الذي هو متواتر بين الفريقين، نقل ان سبب الحديث ان اعرابياً اتا النبي صلى الله عليه وآله فقال له طمش طاحه فغار شبلاً لمن النشب فقال صلى الله عليه وآله للشبل مميطة فدخل على عليه السلام فذكر له النبي صلى الله عليه وآله لفظ الاعرابي فاجاب بما اجاب به النبي صلى الله عليه وآله فقال انا مدينة العلم و على بابها[٣] و في منابع اهل سنة ايضاً روايات كثيره دال على ان رسول الله يتكلم به كل لسان انا اختصاراً اذكر بعضها.

٣. اخبرنا عبد الواحد المليحي انا احمد بن عبدالله النعيمي نا محمد بن يوسف نا

---

[١] . سفينة البحار، ماده علم.

[٢] . منتهى الآمال، ج ١٧، ص ٢٢٩، منشورات الهجرة.

[٣] . مجمع البحرين، ج ١-٢، ص ٣٠٢.

محمد بن اسماعيل نا آدم نا شعبة نا محمد بن زياد قال: سمعت أباهريرة -رضي الله تعالي عنه- قال: أخذ الحسن بن على ثمرة من تمر الصدقة فجعلها في فمه فقال النبيﷺ «كِخْ كِخْ» ليطرحها ثم قال: «أما شعرت انا لا نأكل الصدقة»[1]

۴. أخبرنا عبدالواحد المليحي انا احمد بن عبدالله النعيمي نا محمد بن يوسف نا محمد بن اسماعيل نا عمرو بن على نا ابوعاصم انا حنظلة بن ابي سفيان انا سعيد بن ميناء قال: سمعت جابر بن عبدالله -رضي الله تعالي عنه- قال: لما حفر الخندق قلت: يا رسول الله ذبحنا بهيمة لنا و طبخت صاعاً من شعير كان عندنا فتعال أنت و نفر معک فصاح النبي صلي الله عليه و آله و سلم «يا اهل الخندق إن جابراً قد سنع سوراً فحي هلا بكم»[2]

۵. اخبرنا عبدالواحد المليحي انا احمد بن عبدالله النعيمي نا محمد بن يوسف نا محمد بن اسماعيل نا ابونعيم نا اسحاق بن سعيد عن أبيه سعيد بن فلان بن سعيد بن العاص عن أم خالد أتي النبي صلي الله عليه و آله و سلم بثياب فيها خميصة سوداء صفيرة قال: «إئتوني بام خالد» فأتي بها تحمل فأخذ القميصة بيده فألبسها قال: «ابلي و أخلقي» و كان فيها علم أخضر او أصفر فقال: «يا أم خالد هذا سناة» و سناه بالحبشية.[3]

۶. [اخبرنا ابو محمد الحوزجاني انا ابوالقاسم الخزاعي أنا الهيثم بن كليب نا

---

۱. أخرجه البخارى، ١٤٩١؛ و مسلم، ١٠٦٩.

۲. أخرجه البخارى، ٣٠٧٠؛ و مسلم، ٢٠٣٩.

۳. أخرجه البخارى، ٥٨٢٣؛ و أبوداود، ٤٠٢٤؛ و احمد، ۶، ٣٦٤.

ابوعيسي بن][1] عمر النهاوندي نا جبارة نا ذواد بن علبة عن ليس عن مجاهد عن ابي هريرة رضي الله تعالي عنه قال: دخل النبي صلي الله عليه و آله و سلم المسجد و انا أشكو من بطني فقال: يا اباهريرة اشكنب درد؟» فقلت نعم فقال «قم فصل فان في الصلاة شفاة»[2] و داود بن علبة ضعيف منكر الحديث.

كل هذه الموارد على ان رسول اللّهصَلَّىٰاللهُعَلَيْهِوَآلِه و الائمةعَلَيْهِمُالسَّلَامُ كلهم فصيحاً و علم البلاغة و الفصاحة في كل لسان سبق من بياناتهم و هم مصدر العلوم الادب.

٣. كل بحث بلاغي يرتبط بالنحو الصرف و اللغة و المنطق و الاصول و بعضاً اشار ملاسعد لاجل الارتباط البحث طرح المدرس البحث مفصلاً، لاجل التفهيم البحث و اثبات الارتباط علم البلاغة بهذا العلوم و هذا يثبت ان المدرس لذه العلوم تبحر و صاحب النظر قال السماحة الشيخ الأسدي صاحب الحوزة علمية في كويته باكستان و آيةاللّه السيد مير هادي السجادي صاحب مؤسسة الثقلين في مزار الشريف و الشيخ علي جمعة الرضايي ان مدرس يقول الدرس النحو و الصرف و المعاني و البيان و المنطق و الاصول و الفقه يتقن الطلاب انه في كل هذه العلوم صاحب نظر و صاحب هذالكتاب لم يستطيع ان يدرس احسن من مدرس و يظن الطلاب انه مدرس في كل الفنون فلهذا يرى الانسان في كل آثار المطبوعة الفصاحة و البلاغة و الملاحة من قلمه و بيانه.

٤. في كثير المواضع كلما ذكر الشاهد من اشعار العربي او النثر العربي ذكر

---

١ . [حدثنا مطهر بن على انا محمد بن ابراهيم انا عبدالله بن جعفر النهاوندى] كذا فى المطبوع.

٢ . [ضعيف] أخرجه احمد، ٢، ٣٩٠؛ و ابن ماجه، ٣٤٥٨، و الحديث ضعيفة الألبانى فى الضعيفة ٤٤٠٦.

معادله من الفارسي ليعلم ان بين الاغراض البلاغي العربي و الفارسي ارتباط خاص و اكثر القواعد مشترك بين لسانين و اثبت ان الطلبة اذا علم قواعد البلاغي بلسان العربي يعلم يقيناً قواعد البلاغي بلسان الفارسي لأجل ارتباط خاص بين لسانين.

٥. اثبت في خطبة الكتاب قبل ورود في البحث ان القرآن معجزة من جميع الجهات لأجل اثبات المدعى طرح كل بحث مرتبط بالاعجاز القرآن و ذكر في اثبات مدعانه ادلة متعدداً من البلاغي و غير البلاغي يعلم الانسان له تبحر خاص في علوم القرآن و في هذا الكتاب مطالب بعضه مختص بشرحه و لهذه الجهات اقول انه من احسن الشروح و انه مدرس و بقي مدرساً مادام علم الأدب باق و آثاره باق مات سعيداً و عاش سعيداً.

حيات ملا سعد التفتازانی

اسمه و مولده

صفاته و اسلوبه

شیوخه

تلامیذته

عصره

اسرته

مولفاته وفاته

۱. التفتازانی؛ اسمه و مولده

هو سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد اللـه الهـروی الخراسـانی الحنفـی الـشهير بالتفتازانی، الاديب الفقيه المتكلم الاصولی النحـوی البلاغـی المنطقـی. ولـد بقريـة تفتازان من مدينه نسا في افغانستان بمدينة هرات وهو خراسان الكبری فـي صـفر سـنة ۷۲۲ق في اسرة عريقة في العلم، حيث كان ابوه عالماً و قاضياً و كذا كان جده و والـد جده من العلماء.

٢. المحاراته العلمية

كان السعد التفتازانی واحد من انمة التحقيق و التد قيق فقد انتهت اليه رناسة العلم في المشرق في زمنه وفاق الاقران، و برز في النحو و الـصرف و المنطـق و المعـانی و البيان و الاصول و التفسير و علم الكلام و غيرها من العلـوم، و كـان يفتـی بالمـذهبين الشافعی و الحنفی، و انتهت اليه رناسة الحنفيه في زمانه حتی ولـی قـضاء الحنفيـه و انتفع الناس بعلمه و تصانيفه، و كان ماهراً بالفارسيه ايضاً و له نظم جيد باللغتين.

و كانت طريقه و اسلوبه في التأليف و الجدل و المناظرة طريقه المناقشه حول الالفاظ و تحقيق مدلولاتها و ايراد الاعتراضات و الاجوبة حول المسائل العلمية. و هو من العلماء الـذين غلبـت علـيهم طريقـة الفلـسفة و المنطـق، و تكـاد تكـون مولفاتها علی الختلاف انواعها صورة لهذا العقلية المنطقية و قد كان لهذا الطريقة انصار كثيـرون فـي عـصر الـسعد و بعـد عـصره كـابن خلـدون و الـسيد شـريف الجرجانی، و لذلک اصحبت التفتازانی و كتبه مطمح نظر العلماء و الفضلاء مـن عصره الی زماننا هذا.

المسقط الرأس: هو سعيدالدين مسعود بن عمر بـن عبداللـه الهـروی الـشافعی، تلميذ قطبالدين الرازی القاضی عـضد الايجـی، صـاحب التهـذيب فـي المنطـق و المقاصد في الكلام و الشروح علی الشمسية و علی العقائد النسفية و علـی الاربعـين الزنجانی و غير ذلک و من شعره في جمع اضداد اللغة قوله:

لفظ اذ نوادر الفاظاً بر شمر   هر لفظ را دو معنا او آن ضد يكديگر

جون[١] صريم[٢] و صدفه[٣] و ظن است[٤] و شف و بين قرء است و ماجد و جلل و رهواى پسر[٥] توفى السنة ٧٩٢ او ٧٩٣ و قبره بسرخس

و التفتازان قرية كبيرة من نواحى نساء و نساء من بلاد خراسان بينها و بين سرخس يومان. بالاجل وهو منطقة في هرات افغانستان و حفيد التفتازانى احمد بن يحى بن مسعود بن عمر الشهير شيخ الاسلام المعروف كان فريد عصره في كثير من العلوم من كبار قضاة قتل سنة ٥٩١.

٣. شيوخه

ان ما وجدته في احوال الشيوخه المعروف.

١. عضد الدين عبد الحمن بن احمد بن عبد الغفار الايجى المتوفى سنة ٧٥٦ه، قاضى قضاة المشرق و شيخ الشافعية ببلاد ماوراء النهر، و قد لازمه السعد الثناء عليه٨.

٢. قطب الدين محمود- او محمد- بن محمد نظام الدين الرازى التحتانى- تمييزاله عن آخر كان يسكن معه باعلى المدرسه الظاهرية- المتوفى سنة ٧٦٦ه.

---

[١] . ١- سياره سفيد ٢- صبح و شام ٣- يا صبح و ظلمت ٤- شك و يقين ٥- زياد و كم ٦- وصل و فراق ٧- طهر و جف ٨- خفته و بيدارى ٩- كوچك و بزرگ ١٠- فراز و نشيب.

[٢] . روضات الجنات، ج ٤، ص ٣٤ - ٣٧.

[٣] . معجم البلدان، ج ٢، ص ٣٥.

[٤] . همان، ج ٢، ص ٢٨٢.

[٥] . الكنى و الالقاب، ج ٢، ص ١١٩-١٢٠.

٣. بهاء الدين السمرقندى الحنفى.

٤. ضياء الدين عبد الله بن سعد الله بن محمد عثمان القزوينى الشافعى، المعروف بالقرمى و بابن قاضى القرم، المتوفى سنة ٧٨٠ق.

٤. تلاميذة

تتلمذ عند السعد جملة من طلبة العلم، و منهم:

١. حسام الدين حسن بن على بن حسن الابيوردى الخطيبى (٨١٦-٧٦١ه).

٢. حيدر بن احمد بن ابراهيم الرومى الحنفى المعروف بشيخ التاج (٧٨٠-٨٥٤ه).

٣. علاء الدين على بن موسى بن ابراهيم الرومى الحنفى (٨٤١-٦٥٦ه).

٤. محمد بن عطاء الله بن محمد الرازى الشافعى قاضى القضاة (٨٢٩-٧٦٧ه).

٥. شمس الدين محمد بن فضل الله بن مجد الدين الكريمى (٨٦١-٧٧٣ه)

٦. علاء الدين يوسف بن ركن الدين مسيح الاوبهى الخراسانى السمرقندى.

٨. حيدر بن محمد بن ابراهيم الخوافى برهان الدين المعروف بالصدر الهروى الحنفى (٨٥٤-٨٧٠ه)

٩. فتح الله بن عبدالله الشراوانى ثم الرومى الحنفى (المتوفى سنة٨٥٧ق).

٥. عصره

عاش السعد التفتازاني في القرن الثامن الهجرى، و هو قرن ركدت فيه ريح العلم و قل الابتكار في التاليف و اصحبت الطلاب تدور حول ما الفه القدما شرحا و تحشيه و تقريراً و اختصاراً.

و الهمم كانت متقاصره و لقد كان العلما يشكون من خمود جذوة العلم، و السعد التفتازانى نفسه يحدثنا عن زلك فيقول: رايت الجمع الكثير عن الفضلاء و الجم الغفير من الاذكياء يسألوننى عن صرف الهمة عن اختصاره -يريد المطول- و الاقتصار على بيان معانيه و كشف اسراره، لما شاهدت ان المحصلين قد تقاصرت همتهم عن استطلاع طوالع انواره، و تقاعدت عزائمهم عن استكشاف خبيثات اسراره.

ثم يقول: و ان هذا الفن قد نصب اليوم ماوه فصار جدالاً بلا اثر، و ذهب رواؤه فعاد ضخلا بلا ثمر، حتى ضطالت بقية آثار السلف ادراج الرياح، و سالت بأعناق مطايا تلك الاحاديث البطاح.

و رحل في ذالک الزمن الى سمرقند باستدعاء تيمور لنک فإنه دعاه و أغدق عليه كثير من النعم و قربه مجلسه و في حضرة تيمور لنک جرت المناظرة المشهورة بينه و بين السيد الشريف جرجاني، صنفي استعارة قوله سبحانه: ﴿اولئک على هدا من ربهم﴾[1] الآية، فظهر السيد عليه لفصاحته و طلاقة لسانه، و كان لسان السيد افصح من قلمه و التفتازانى بالعكس، و الافاضل التفصيل بينهما على قسمين و الاكثر في جانب السعد.

۶. اسرته

لم نعرف الى الآن من جيل التفتازانى غير ثلاثه احفاد برزوا في علم و الأدب في الآفاق، و هم:

١. سيف الدين أحمد بن محمد بن سعد الدين التفتازانى المتوفى سنة ٨٤٢ه.

---

[1] . البقره/ ٥.

٢. قطب الدين يحيى بن محمد بن سعد الدين مسعود بن عمر التفتازانى الهروى الحنفى الشعير بالحفيد الملقب به شيخ الاسلام المتوفى سنة ٨٨٧ه‍، له حاشية على أوائل حاشية الكشاف لجده.

٣. أحمد بن يحيى بن محمد بن سعد الدين مسعود بن عمر التقتازانى سيف الدين الحنفى شيخ الاسلام و رئيس العلماء بهراة توفى مقتولاً سنة ٩١٦ه‍ من تصانيفه تعليقة على أوائل الهداية للمرغينانى في الفروع، حاشية على لوامع الأسرار شرح الوقاية لصدرالشريعة، شرح تهذيب المنطق و الكلام لجده سعد الدين التقتازانى، شرح فرائض السراجية، الفوائد و الفرائد، مجموعة في عده فنون، و غير ذلک.

٧. مولفاته

ألف السعد التفتازانى كتباً كثيرة تدل على علو كعبه و غزير علمه حتى غدت كتبه في علم الكلام و الاصول و المنطق و البلاغة مرجع الباحثين و منتهى طلب المتخصصين و اضحت هى كتب الدرس في جل المعاهد و المدارس العلمية، فاشتهرت تصانيفه في الأرض و انتشرت بالطول و العرض، و من أهم مصنفاته:

١. شرح تصريف الزنجانى: و هو شرح لمتن التصريف المشهور بالهرى، و الذي و ضعه عز الدين إبراهيم بن عبد الوهاب بن عماد الدين بن إبراهيم الزنجانى (المتوفى سنة ٦٥٥ه‍)، و قد شرحه السعد سنة ٧٣٨ق و في شهر شعبان، و له من العمر ست عشرة سنة بقريباً، و هو اول مصنفاته، و قد اشتهر هذا الشرح، و له نسخ خطبه متعددة، و اول طبعه كان بالقسطنطنية سنة ١٢٥٣ق، ثم طبع بطهران و دهلى و لكنو، ثم بالقاهرة سنة ١٣٠٧ق كما كتب عليه العلماء بعض الحواشى، و الأن هو موجود ضمن مجموعة كتاب جامع المقدمات متداولاً درس بين الطلاب.

۲. إرشاد الهادى.

۳. الشرح المطول على تلخيص المفتاح، و يعرف ب«المطول» و هو شرح على كتاب «تلخيص المفتاح» لجلال الدين محمد بن عبد الرحمن بن عمر القزوينى (المتوفى سنة ۷۳۹ه)، و الذي هو تلخيص للقسم الثالث من كتاب «مفتاح العلوم» لسراج الدين بيوسف السكاكى (المتوفى سنة ۶۲۶ه) و له وقتها من العمر قرابة العشرين، ثم فرغ منه بهراة يوم الأربعاء الحادي عشر من شهر صفر سنة ۷۴۸ه، و يقال: ان السلطان تيمور لنک علق الكتاب على باب قلعة هراة، و اشتهر الكتاب و كثرت نسخه، وقد طبع بالقسطنطنية سنة ۱۲۶۰ه ثم في لكنو و طهران و دهلى ثم تكرر طبعه، و قد تلقى العلماء هذا شرح بالقبول التام و الاهتمام البالغ و اولوه عناية فائقة فدرسوه وضعول عليه الحواشى.

۴. الشرح المختصر على تلخيص المفتاح، و يعرف بمختصر المعانى، و هو اختصار لكتابه المطول السابق ذكره كما قال السعد في خطبته، و قد فرغ منه سنة ۷۵۶ه، و قد اعتمد هذا المختصر أساساً للتدريس في جملة من معاهد العلم، في حوزات العلمية كما كتبت عليه الحواشى الوافرة الكثيرة و التى تدل على عظم اهتمام العلماء به وقد طبع الكتاب اولا بكلكتا سنة ۱۸۱۳م ثم في لكنو في ۱۲۶۱ه ثم بالقاهره بمطبعة بولاق سنة ۱۲۷۱ه مع حاشية الدسوقى ثم تكرر طبعه بعدها، و هما أشهر شروحه و أكثر تداولاً لما فيهما من حسن السبک و لطف تعبير كما ذكر له شروح و حواشي متعدد من علماء الفريقين.

۵. شرح القسم الثالث من مفتاح العلوم و هو شرح مباشر للقسم الخاص بعلم المعانى و البيان من مفتاح السكاكي و هو من أواخر كتبه، و قد فرغ منه قبيل وفاته

بسنوات، و فرغ منه بسمرقند في شوال سنة ٧٨٩ه، وقد اشتهر هذا الشرح و ذاع إلا أنه ظاهراً لم يطبع حتى الآن.

٦. التلويح الى كشف حقائق التنقيح. و هو حاشية على كتاب التوضيح شرح متن التنقيح، و كلا الشرح و المتن لصدر الشريعة عبد الله بن مسعود المحبوبى (التوفى سنة ٧٤٧ه)، و قد فرغ منه بكلستان في يوم الاثنين من شهر ذى القعدة سنة ٧٥٨ق، و قد بلغ من العمر ستاً و ثلاثين سنة و هو كتاب المنزلة اللائقة به فأولوه اهتماماً و عناية فائقة فدرسوه في معظم معاهد العلم و وضعوا عليه الحواشى و التعليقات. و قد طبع الكتاب اولا في دهلى سنة ١٢٦٧ق ثم في لكنو سنة ١٢٨١ق مع التوضيح ثم في الاستانة ثم طبع بالقاهره بالمطبعة الميمنية سنة ١٣٢٧ق و طبع في ايران و ساير بلاد الاسلامي.

٧. الحاشية على شرح عضد الدين الايجى على مختصر المنتهى لابن الحاجب: و هو شرح على مختصر منتهى السؤال و الأمل في علمى الاصول و الجدل، امام جمال الدين أبى عمر و عثمان بن الحاجب (المتوفى سنة ٦٤٦ق). و قد شرح هذا المختصر عده شروح من افضلها شرح عضد الدين الإيجى شيخ السعد، فحشاه السعد بهذه الحاشية الرائقة الفائقة، و قد فرغ منها بخوارزم في ذى الحجة من سنة ٧٧٠ق، و قد طبعت هذه الحاشية مع شرح العضد مع حاشية السيد الشريف الجرجانى بمطبعة بولاق سنة١٣١٩ق.

٨. المفتاح، و هو في فروع الشافعية و يسمى ايضا «مفتاح الفقه و قد شرع فيه بسرخس سنة ٧٨٢ه على الأرجح و توفى قبل اتمامه فأتمه حفيده يحيى بن محمد بن السعد، و الكتاب لم يطبع الى الآن.

٩. مختصر شرح تلخيص الجامع الكبير، و الجامع الكبير في الفروع الفه محمد بن الحسن الشيباني (المتوفى سنة ١٨٧ه). و على هذا التلخيص عد من شروح منها شرح الامام مسعود الغجدواني فعمد السعد الى هذا الشرح و شرع في اختصاره و تلخيصه فتوفى قبل أن يتمه، و قد شرع فيه بسرخس سنة ٧٨٦ه على الأرجح. و هذا الكتاب لم يطبع الى الآن.

١٠. الحاشية على الكشاف. و هى حاشية على تفسير الكشاف للزمخشرى و هى غير تامة شرع فيها بسمرقند في شهر بيع الآهر سنة ٧٨٩ه، و وافاه الأجل قبل إتمامها، و قد أطرى حاجى خليفة هذا الحاشية إطراء طولاً، و ذكر انه ليس لها نظير. و قد اعتنى بها العلماء و زانوها بالدرس و التعليق و وضع عليها بعضهم الحواشى. و الحاشية طبعت ذيل الكشاف.

١١. شرح الرسالة الشمسية. و هو شرح على رسالة مختصره في المنطق الفها نجم الدين على بن عمر الكاتبى القزوينى(ع) المتوفى سنة ٦٧٥ق). تلميذ خواجه نصير الدين الطوسى، و قد الفها للخواجة شمس الدين الجوينى، و لذا سميت بالشمسية، و شرح السعد من أهم شروع متن الشمسية، فرغ منه سنة ٧٥٣ق ببلدة جام، و قد طبع في لكنو سنة ١٣٢٦ق، و لم يطبع مع المجموعه المشهور ضمن شروح الشمسيه في مصر، لكنه طبع حديثاً في الاردن و صدر عند دار النور في عمان و طبع في قم.

١٢. غاية تهذيب الكلام في تحرير المنطق و الكلام، و هو متن متين مختصر العبارة كثير المعانى و الفوائد، و جعله على قسمين: قسم في علم المنطق و قسم في علم الكلام، و قد الفه بسمرقند في رجب سنة ٧٨٩ه، و قد أقبل العلماء على قسم المنطق به فانتشر و اشتهر و درس في معاهد العلم المعتبرة زمناً طويلاً و صنفت عليه

الشروع و فاقت العناية به القسم الكلامى الذي لم يحظ بمثل ذلک الاهتمام و الشروح، و قد طبع الکتاب اولا في كلكتا سنة ١٢٤٢ق مع شرع اليزدى ثم تكرر طبعه مع شروح مختلفه بعد ذلک، من أشهرها طبعة مصطفى الحلبي سنة ١٣٥٥ق، مع شرح الخصيصى و حاشيتى الدسوقى و العطار.

١٣. شرح العقائد النسفية، و هو شرح على متن العقائد الذي و ضعه نجم الدين ابو حفض عمر بن محمد النسفى (المتوفى سنة٥٣٧ه)، و هو متن متين اعتنى عليه جمع من الفضلاء و تعددت شروحه الا أن شرح السعد هو اعظمها شهرة و أكثرها قبولا و اهتماما عليه و عناية من العلماء، و قد تقرر للتدريس في جملة من معاهد العلم الشرعية المعتبرة حقباً من الزمن، و قد شرح ائمه السعد بخواهرم في شعبان سنة ٦٧٨ه، قال: المختصر المسمى بالعقائد يشتمل على غرر الفوائد في ضمن فصول هى للدين قواعد و اصول مع غاية من التنقيح و التهذيب الخ.

١٤. المقاصد في علم الكلام، أو مقاصد الطالبين في علم اصول الدين، و هو متن مختصر في علم الكلام متين العبارة جيد السبک، اوله: حمداً لمن تفوح نفحات الامكان الخ.

١٥. شرح المقاصد، و هو شرح على المتن السابق، و قد فرغ السعد من المتن و شرحه بسمرقند في ذى القعدة سنة ٧٨٤ق، و هو من اعظم كتب علم الكلام على الاطلاق عند اهل السنة إلا أن اسلوبه يميل الى الصعوبة، و قد اعتنى به العلماء و كتبوا عليه الحواشى، و قد طبع المتن مع شرحه باسطنلوا سنة ١٣٠٥ق ثم تعددت طبقاته و طبعه في قم منشورات الرضي.

١٦. النعم الوابغ في شرح النوابغ. كتاب في فقه اللغة شرح فيه كتاب الزمخشرى

«نوابغ الكلم» ممزوجاً، اوله: ان خير ما لم تزل اليه مغانم القلوب زفافة الخ. و قد طبع الكتاب بالقاهرة بمطبعة وادى النيل سنة ١٢٨٧ق، ثم في بيروت سنة ١٣٠٦ق، و طبع بقم.

١٧. الفتاوى الحنفيه افتاه بهراة.

١٨. رسالة الأكراه.

١٩. كشف الاسرار وعدة الابرار، تفسير فارسى كما نقله حاجى خليفه في كشف الظنون[١]

٢٠. الاصباح في شرح ديباجة المصباح في النحو، و هو شرح ديباجة المصابح في النحو للناصر بن عبد السيد المطرزى النحوى المتوفى سنة ٣١٠ه، كما حكى شارح الدره السنية للماردينى عند معنى الحمد و قال نقلته من خطه[٢].

٢١. و نسب اليه شرح فرائض السراجية.

٢٢. و أيضاً شرح الأربعين النووية.

٨. وفاته

بعد حياة حافلة بالعطاء العلمى تدريسا و تأليفاً و افتاء، و بالصبر على شظف العيش و كثرة منغصاته سعد التفتازانى الى رحمتة ربه يوم الاثنين الثانى و العشرين من المحرم. و اختلف في سنة وفاته، و امرجح آنها ٧٩١ه أاو ٧٩٢ه في سمردقند و دفن بها، ثم نقل الى سرخس فدفن بها يوم الاربعاء التاسع من جماعى الاولى من نفس السنة

---

[١] . كشف الظنون١٤٨٧:٢.

[٢] . كشف الظنون، ج٢، ص ١٧٠٩-١٧٠٨.

نبذة من حياة العلامة الأديب الشيخ محمدعلى المدرس الافغاني

في صباح يوم من ايام سنة ١٢٤٨ه.ش كان صباح سعيد وليلة مباركة، و جاءت البشرى با نه ولد ولد، و بعثت الفرحه عل الوجوه، كل الطائفه سرت بولادته، و كانوا يشاورون ان ينتخب و يجعل له اسم؛ فقال والده الضابط الشاب الغيور مراد علي خان و الفرحان: اسمى ولدى محمد علي.[١]

موطن الاستاذ

ولد في قرية «كرم خوش» و هى متكونة من عشرة الى خمسة عشر عائله؛ و كانت من توابع «خاربيد» و هى قرية من قطاع «الميتو» و تكون الميتو في منطقه «جاغورى»؛ و هى في محافظة «غزنين» في افغانستان.

حياته

مراد على خان والد الاستاذ؛ و هو ضابط شاب و غيور و شجاع، من مشاهير منطقه جاغورى، وصاحب مقام في منطقة غزنين.

هذا الضابط كان يعيش في زمن كانت طائفة «بلشويكها» يحكمون في شوروى، و كانت السلطة و الرعب هو مظهر الفساد، و في الاعتداء جيش بلشويكها هِجموا على شمال افغانستان، و كانت هذه المنطقة تحترق في نار الطغيان و الاعتداء.

---

١ هذا مختصر من حياة العلامة الأديب الشيخ محمدعلي مدرس الافغاني اخذته من كتاب گوهر ادب من تأليف حجة الاسلام و المسلمين جواد معصومي و مقدمة اعراب السورة الفاتحة للشيخ محمدصادق شيخ حسن مع تغييرات قليلة في الجملات لغرض تكلمة و تتمة العبائر بصورة يوضح المطالب و يكمل الاجمال التي لم يوضح.

و قد كان في الحدود الشمالية جيش عظيم من الافغانيين يدافع عن حدود الوطن، و كان مراد علي خان احد ضباط الجيش و كان قائداً على مجموعة من جيش الافغان؛ فبعد ما اكمل تكليفه في الجيش و حينها كان شاكرا و فرحنا من حياته و حريته و راضيا من اداء تكليفه، و بعد اكمال مدته ابتعد عن منطقه الحرب. و بعد مضى سنتين من ابتعاده عن الوطن و تحمل صعوبات الحرب، وصل الى الموطن و ينتظر رؤيه ولده الجديد، فتقرب الى القرية و اهلها و عيونهم منتظرة بدهشةٍ، و فجاة راوا من بعيد، رجلا يجيء الى جانبهم بسرعة مشيا على الاقدام، فحينما تقدم نظر و ابانه و الضابط الغيور مراد علي خان، فبعد السلام و التحيات، اول سوال الذي كان سال مراد على خان: كيف حال ابني و امه، هل هما احياء؟ فاجابوا الحاضرين ولدک محمد علي حى ولكن امه قد ارتحلت من الدنيا.

ففى ذلک الوقت الذي كان يحكم الطاغوت و الاختناق على وطنه لايقدر ان يبقى في ذلک الوطن فبعد توقفه يومين في منطقته، قرر الرحيل، فجمع قليلا من الزاد ثم ودع الارحام و الاقرباء، فاخذ ولد و بدا بالسفر. فبعد تحمل كثير من العوبات- في النهاية- وصل الى الحدود الشمالية من افغانستان، و من هناک دخل الى تاجيکستان ثم دخل الى منطقه تاجيک و الشان الذي هو مع الجوار الافغانستان ورد في تاجيكستان ففهم ان هذا الوضع اسوا من وضع الناس في افغانبستان و ذلک، لان دخوله في تاجيک كان معاصرا مع الثورة الشيوعية و كانت بداية الحكومة الشيوعية و هى في ارض شوروى السابقه. طبيعة الثورة المدفونة كانت ضد الدين و ضد الاخلاق المعنوية والضائل و الخصاص الحسنة الانسانية.

مراد على والد الاستاذ كان يبحث عن موطن الهى، و الذي بسببه ان يرضى

الالتهاب المعنوي و ان يكن باطنه الذي صار يطلب الفضيلة، و في النهاية و صل الى اللؤلؤ المقصود و ذلک الحرم الشريف للامام الرضا(ع) في المشهد المقدسة فذهب الى تلک الديار عن طريق حدود سرخس فدخل ايران و بسرعة ذهب الى مشهد و كان هناک حائل و هو وجود ابنه محمد على الذي كان عمره ثلاثه او اربعة سنين، و كان لا يقدر ان يتركه في البيت و يذهب الى العمل و هو في المدينة غريب، فلذا تزوج لغرض امور معيشته و ادارة البيت و من ناحية اخرى تحفظ على ولده محمد على و تكون لغربته انيسا، فبحمد الله زال هذا الحائل و تحرير و رشد هذا الطفل في بيت الوالد عند حرم الرضا عليه السلام و جواره السعى و على سكان الف تحيه و الثناء حتى وصل سبع سنين.

استأذه في المكتب

عندما وصل عمره الى سبعة او ثمانية سنين اخذ ابوه يد و جعله في يد الاستاذ و اوصى شيخ المكتب، فقال له استاذ حافظ عن ولدى واسع في تعليمه و تربيته و راقبه و إعلم ان هذا الطفل هو لؤلؤ ثمين! فقبله الاستاذ و جعله في جمع تلاميذه.

ثم إنتبه شيخ المكتب الى فهمه و ذكائه الصريح، ففى الاسبوع الثانى جعله استاذاً لتلاميذه الجدد، فهذا اصبح المدرس الافغانى مدرساً - و هو في بداية عمره- و اى مدرس!

و في مكتب بعد ما تعلم الالف و الباء و حروف الابجد و عم جزء، و قدراً من القرآن، بدا بتعلم گلستان سعدى، و خزائن الاشعار للجوهرى، و خلاصة الحساب و نساب الصبيان، و تاريخ العجم في آثار ملوک العجم و عددٍ من الكتاب الاخرى، و

لانه كان لديه فهم قوى و ذكاء عالٍ؛ ففى مدة سنتين كمل المرحلة الابتدائية في الدارسة.

المدرس الشاب في حوزة مشهد المقدسة و ار تحال الاب

بعد ان اكمل الأبتدائية اذهبه ابوه الى مدرسة عباس قلي خان، سجل في مدرسة عباس قلى‌خان، إسم محمدعلي ولد مرادعلي، في جمع اسامي طلاب حوزة العلمية في مشهد المقدسة لكن الايام الطيبة كانت سبعة او ثماينة سنوات في بداية دراسة في النهاية عند ما إرتحل الاب جاءت السعوبة في حياته و قد اثر فيه إرتحال والده و المه كثيراً، لانه كان بحقٍ ابا عطوفاً و رحوماً و مؤدباً و هو سبب نشأته الطيبة و منشا ترقيّه.

المدرس الافغانى في حوزة النجف الاشرف

بعد إرتحال ابيه عزم السفر من مشهد المقدسة و ذلک بعد رؤية بان له، و البيت الخالي له من الاب لا يكون فيه ضوء؛ فلهذا صمم ان يهاجر الى مركز المعنوية و الفضيلة، الى موطن العدالة و الطهارة، النفسانية اقليم العلم و الفضل و الفقاهة، الى قمة العزة و الشرف الى النجف الاشرف.

فى مطلف القرن الرابع عشر و بالتحديد في سنة ١٣٠٢ه.ش، صار عمر الاديب الافغانى ثمانية عشر سنة، و هو بداية الشباب، و كان كثير السرور، كثير الهمة و الارادة و القوة، بحر من الحركة و الطغيانو هذا الفتى يصمم ان يهاجر الى النجف الاشرف لكن هناک ثلاث مسائل كانت صبغة بالنسبة الى مواصلة مسيره: الاول منها: ان الطريق طويل جدا، من خراسان الى النجف كان ما يقارب الالفين كيلومتر، يحتاج المسافر الى المبالغ المالية الكبيرة و لم يكن هذا المبلغ له اضطرته الى ان يمشى

بقدميه هذا الطريق البعيد.

و الثانى: مشقة السفر و امكاناته المادية يتامين حوائجه بين الطريق مثل الطعام و الالبسة و... أو يقدر ان يهينها بحد كاف.

الثالث: فقدان رفيق السفر.

لكن بالتوكل على الله تعالى، تمكن من السيطرة على هذ المسائل التى ذكر ناها؛ فالمسالة الاولى بالنذر، و الثانية مع الفكر و الاستقامة و القناعة، و الثالثة اخذ الطلاب الى السفر فعندما اتخد هذا التصميم الغريب و الارتكاب العجيب نذر ان يذهب مشيا على الاقدام من مشهد الى كربلا لمدة سنة واحدة من اربعين هذا السنة الى اربعين السنة الاتية، و بسبب سعيه القاطع و قصده و ارادته و رضايته القلبية، او جبت عليه هذا الحركة؛ هذا المرحلة الاول.

و اما على مرحلة الثانى: فالطريقة المعقولة هى ان يجمع ثروة و لو قليلة جدا من البضاعات و الاجناس التى يجعلون البياعون الدوارون في ادواتهم مثل الابرة و الخيط و الزر و المشط و كيس الحمام و... لان هذا البضاعات اكثر استعمالا بين اهل القرى. يقول مع نفسه: احمل هذا المقدار معى من قرية الى قرية، باى مكان انزل افرش ارواتى و هم يشترون و انا ايضا اكسب قليلا من الفلوس و الطعام، ثم مرة اخرى مع النقود التى جمعتها، اشترى بضاعة من دن اخرى بين الطريق و ابيعها حتى اصل الى كربلاء.

اما تفصيل الموضوع في المسالة الثالثة و علاجها: فالطالب الراغب و المستعد، طرح قضية هجرته مع بعض الطلاب فاستهزؤ به. ففى النهاية و بعد عدة مرات تكلم مع طالب و اجبره ان يرافقه و يصاحبه في السفر، لكن لا نهاية لسفر الاجبار، ففى مثل

هذا السفر العظيم و الخطير لا ينتهى الا مع العشق و الرغبة، فعندما تحركا معا في الاربعين ففى البداية كانا كلاهما بحالة جيدة، لكن رويدا رويدا الصديق فقد اطمئنانه و خاف.

هذا الواقعة كانت في نيشابور، و في ذلک الوقت كان قد مضى اربعة ايام من سفر هما من مشهد. و كان قد تكلم المدرس معه كثرا من صعوبة السفر الى نهايته، لكنه لايقبل. اما المدرس فكان سخى و فتى ولو تركه صديقه لكن لم ترتكه ثم رجعا الى مشهد و اوصله المدرس الى عائلته ثم بلا توقف استمر في الحركة، ثم بعد مضى ثلاثة اشهر من المشى و الرضحالة في الصحراء، كان يؤذى نفسه كثيرا من التعب الكثير و الجوع الشديد و عدم النوم و المشى الكثير عجز عن الحركة في خان يبعد عن مدينة قم ثلاثين كيلومترا، و مرض بشدة بحيث لا يقد ان يتحرک او يمشى، و كانت جروحه ملتهبة بشدة الى حدان المسافرين بين الطريق كانوا يفكرون ان جروحه معدية فلا يتقربون اليه، و كانوا يقذفون الخبز و الطعام اليه. جماعة منهم فهموا انه طلبة روحاني فعندما وصلوا الى قم اخبروا الحكاية الى مرجع الشيعة و زعيم الحوزة آية الله العظمى الحائرى و امر ان ينقلوه الى قم و يعالجونه في مستشفى دار الشفاء. و بعد عدد من الايام تحسنت حالته، فبعدها يصمم اية الله الحائرى ان يذهب الى عيادته، فبعد ما سأله عن اسئلة قليلة فهم منها ان له نبوغ، و ذكاء، و سعى كثير، يفكّر في نفسه ان هذا خسارة يفقد هذا الطالب الشاب الفاضل الذكى، لذا سال منه بان يبقى في قم، لكنه بعدما تشكر من ذلک الجليل لاجل مجينه و ابذال المحبة و الرفق اليه يقول له: انا اجعل كلامک على راسى و اقبل كلامک، لكنى نذرت ان اذهب الى كربلاء و النجف، لهذا وجب عليّ ان اكمل هذا السفر. ثم بعد ما اكمل العلاج و

استعيد صحتى و قوتى ابقيت في قم عدة ايام.

ثم تحرک و وصل الى اراک، ثم بعد مشى كثير وصل الى حدود ايران و العراق. لكن الشرطة في الحدود، قطعوا الطريق عليه و اخذوه الى المخفر و الحدودى، و بعدما سالوه عدة سئلة طلبوا منه حواز العبود، لكنه لا يعرف القوانين الحدودية و قال لا يجود عندى، اى ورقة للعبور، فمنعوه عبور الشاب الافغانى الى تراب العراق، فرجع و بعد من روية الشرطة و انتظر ان يدحل مع قافله، فبعد مضى الايام، جاءت قافلة فتكلم مع رب القافلة و هو قبل. عندما وصلوا الى مخفر الحدود عرفوه بعد التفتيش، مرة اخرى منعوا دخوله الى العراق فذهبت القافلة و بقى وحده، و كان يفكر في نفسه ماذا افعل لان ادخل في العراق؟ ففجاة خطر الى باله و قال في نفسه لا تياس فأن طريق الحدود طويل و طرق الدخول متعددة ولولا يمكن العبور من هذا الطريق حاول من طريق اخر اى و لهذا تحرک الى جهة الجنوب، فبعد ثلاثة او اربعة ايام، وقع على طريق و دخل الى تراب العراق، و لزوال التعب و الجوع اشتغل بالطعام و الاستراحة في جانب الطريق، لكن فجاة وصلوا اليه الحارسون و قبضوا عليه فبعد التفتيش اخرجوا من حدود العراق. في هذا المرة يصمم ان يدخل من الطريق الذي صعب العبور منه و من الجبال التي في حدود العراق حتى لا يمنعه احد، فبعد تفحص في ايام قليلة و جد الطريق فمضى اليه و مع تحمل صعوبات كثيرة يدخل الى تراب العراق، لكن حتى الان امامه طريق طويل و الزمان يعبر بسرعة لا يبقى من الاربعين الا ايام قليلة فاسرع لكن تسلط عليه الضعف و التعب.

الدخول على حرمين الامامين الكاظمين

و في النهاية و مع الاتكال على اللّه و طلب المساعدة منه اوصل نفسه في اليوم

السابع عشر من شهر صفر الى بغداد لكنه تعبان و ضعيف فنام في الليل و في الصباح تحرك الى جانب الكاظمين، فبعد مضى ثلاثة ساعات من المشى راى من بعيد حرم الامامين فخرج الروح من جسده و فرح، لانه بعد كثير من الصعوبات وصل الى حرم الكاظمين. لكن حزن من شيء واد و هو تخلف العهد، لان الباقى من الاربعين يومين فقط و هو في الكاظمين، لكن المشى على الاقدام الى كربلاء يطاول ثلاثة او اربعة ايام فنزل عليه في ضميره كان اللّه يقول له: ايها العابر التعبان لا تحزن، اول تكليفك ان تزور هذين الامامين مع الآداب، ثم بكر قبل يوم الى الاربعين تذهب الى كربلاء من طريق الشط في زورق، ففى يوم الاربعين طوف مع قلب صريح، ثم بسرعة ارجع هنا فامش على الاقدام الى كربلاء فعمل المدرس بعد ذلك بتكليفه و بكر صباحا تحرك بزورق الى كربلاء.

الدخول يوم الاربعين الى كربلاء

عندما راى قبة حرم الامام الحسين(ع) فرح كثيرا كان يفكر كثيرا في هذه الموهبة الالهية و التوفيق الالهى بعد ان نزل ذهب الى شط الفرات و اغتسل غسل الزيارة و دخل الحرم و كان مشغول بالعزاء و اللطم لان في يوم الاربعين كانت كربلاء مكان النوع و العزاء، فبعد الزيارة و العزاء خرج من الحرم، ثم بحث عن مدرسة و عثر على مدرسة علمية للاستراحة و بكر صباحاً تحرك من كربلا الى الكاظمين مع زورق و بعد اقامة ايام معدودة في الكاظمين هيا نفسه مشياً على الاقدام تحرك ضمن الكاظمين الى كربلاء، فبعد مضى شهر في كربلاء و ارتزافه من العلم و المعنوية، هيا نفسه للذهاب الى النجف فتحرك، و بعد مدة قليل وصل الى النجف الاشرف، في البداية غسل الزيارة و هيا نفسه بقلب خالص و عشيق، ثم دخل الحرم فبعد ما احترم و كرم

وادى و مراسم الزيارة و المناحاة جلس في جانب من الحرم. و في قليل من الزمان تعرف على عدة من الطلاب الافغانيين و الخراسانيين و رافقهم، و بعد الحضور في المدارس العلمية و في جلسات الدرس، فهم ان هذا المكان هو المكان الموعود بالفضية.

ففى النهاية زهب هذا الشاب الافغانى الى الكمال و توكل على الله و ائمة الاطهار عليهم السلام و سعى كثيرا،، فبداء بالتعلم و كسب المعارف و اخذ العلوم في كل الايام في النهار و الليل و كان دؤوبا في التعلم و المثابرة على العلم، و قد تعلم في حوزة خراسان الادبيات و اللمعة و المنطق لكنه في حوزة النجف بداء بتعلم كل الدروس من بدايتها.

بداية دخوله في العراق مقارنه في سنة ١٣٠٤ و ١٣٠٥ه.ش. في تلك السنين كانت حوزة النجف موفورة الرزق، و من ناحية الكمية و الكيفية، كانت قوية ايضا، و في هذا الزمان داخل هذا الحوزة و مشغول بالتعلم والدرس و البحث و المطالعة و كان كل فكره فيها و الاهتمام بالدرس و ترك ظواهر الحياة و الوصول الى دروس السطح؛ و هى كما يلى: السيوطى و المغنى و المطول و حاشية مولى عبدالله و الجامى و المعالم و القوانين و شرح اللمعة و الرسائل و المكاسب و الكفاية، و كان يدرس ايضا بعض الدروس.

و كان من دابه في التعليم و التدريس هذا؛ بحيث كان في مناسبات مختلفة اذا وصل الى شعر او عبارة او اية او رواية من النص الذي في الكتاب، يدخل الى محيط الاخلاق و التربية و الموعظة المعنوية.

ما كانت جلسة الاستاذ متعبة يكتفى بنص الكتاب فقط و ذكر القواعد المزعجة و

بيان المطالب الثقلي و البرهين الصعبة، بل كان يحل صعوبة النص و قواعد الـدروس مع المطالب التعليمية و البيانات القيمة و يجعلها بـسهولة فـي فكـر التلاميـذ. و هـذا المطالب القيمة كانت غالبا في صدد بيـان المـذكرات و تجـارب الحيـاة و الحـوادث المرة في زمن عمره.

كان يتكلم عن حكايات تعليمية من عصر النبىﷺ و الائمةعليهم‌السلام و الوقـايع فـي تاريخ الاسلام و المسائل المقدسة و الحوادث و الوقائع التى فيها عبرة و لها ارادة امـام الصعوبات، و ملاقاه مع الفقهاء و الكبار هى من المسائل المعجبة في قلبـه، و يـتكلم عن شروع حياة العلماء و الفضلاء و المشاهير و طلاب الحوزه و حكايات من النـاس و التى كانت كثيرة و تعليمية في صورة علمية للتلاميذ.

السعى في التعلم و الجهد في التدريس، و الايثار في التحقيق و التأليف، الاستغناء في الطبع، الكرامة في النفس، التسلط على الحواشي و المسائل بدقة كثيرة فـي علـوم العرب و القناعة في الحياة، المراقبة عن النفس، الشجاعة و الابتهاد عـن الخـوف فـي الحقائق، المدافع الحقيقى عن العلى و العلويين، الجهد في كسب الفـضائل، القـوى في رفض الرذائل، كلها كانت من عوامل عروجه و رمز نجاحه.

الاستاذ و المهارة في الادبيات

قد تعلم كل الدروس من العلوم الحوزوية في حد وسيع، منها في الفقه و الاصول، و وصوله الى درجة الاجتهاد، و تعلم ايضا القواعد و مبانى الكلام كثيرة، كان يقول: في كل الايام اقرا و اطالع لحد ثمانية عشر او عشرون ساعة و انـام اربعـة او سـتة سـاعات فقط و من ديدنه. يرجّح الدرس و العلم على سائر العبادة الاستحبابيه.

و من العلوم ولعه شديداً في الادبيات من بين فروع العلوم الاخرى. و كان يفسر سبب علاقته الشديدة لادبيات العرب بما يقوله: لان لغة العرب هى لسان الدين و لسان القرآن و لسان النبى و الائمة الاطهار(ع)، فكل فعالية و تاليف و مطالعة و تحقيق حول علوم العرب كانت مقدسة بالنسبة له؛ لان التفحص و التعمق و دقة النظر فى هذا العلوم كان سبب ارتقاء الدين و المذهب و احياء معارف القران. و كانت فعاليته في الادبيات منبعثة من اظهار التحقيقات الفقهية.

ولده المدرس الهادي يقول في باب اجتهاد ابيه: «اضافه الى التأليفات الموجودة في ايدينا، له آثار عديدة اخرى، و له رسالة فقهية من استنباطه، لكن عند هجوم البعثيين و سرقتهم و غاراتهم للكتب، فقدت تلك النسخ و كتبه الاخرى».

فإعلم اجتهاده حقيقة بلا انكار؛ و الاثبات هذا الواقعية و تثبيت هذه المدعى هو ان الاسناد و الاعترافات و الاجازات التى لازات باقية، و الاجازات التى كتبها لاجتهادها مراجع و فقهاء النجف و الاساتيذ الكبار. هذه كلها مدارك بالصراحة و الوضوع تدل على ان الاستاذ المدرس الافغانى وصل الى درجة الاجتهاد.

صورة مكتوب هذا الاجازات كتبت في نهاية هذه المقدمة فيمكن المراجعة و الاطلاع عليها. يقول الشيخ هادى المدرس ابن الاستاذ حول هذا الموضوع: ابى المرحوم كان له كثير من الاجازات المكتوبة و تأييدات حول اجتهاده من جانب المراجع، و كان له اجازة من جانب الآيات العظام: النائينى و آقا ضياء و المستنبط ولكنها في هجوم البعثيون الى بيته ضاعت و تلفت.

الفقر فخره

صورة الفقر و الاضطراب التى كان يعيشها الاستاذ بعد زواجه كانت يسخط بدل

من وضعية الفقر و الزجر قبل زواجه. خرج من وضعية المدرسة و الدرس و البحث و صعوبات الهجرة و جعل في نظام حياته الزوجية، لكن الفقر لم يتركه و كان انيسه الوفى و جاء معه من المدرسة الى البيت. ولكنه لم يكن الان وحيدا، تشكيلات الاسرة و وجود الزوجة و الطفل كانت مسئولية كثيرة على الاستاذ و مسئولية مضاعفة على مسئوليات الاستاذ، و كان له حياء و غيرة على عائلته و اولاده من الزجر و الاضراب.

ففى الواقع كانت زوجته و طفله يعيشون في نهاية الفقر، فيصمم الاستاذ ان يقلل دروسه و مع التعلم و التدريس يسعى لتامين مخارج العيش و الخروج من هذا الفقر الصعب، فقد جهد في الحصول على تهيئة جهاز حياكة القبعة و الطاقية الصغيرة.

و السماحة الشيخ الافتخارى احد تلميذه يقول فيه: «من كثرة الفقر اشترى جهاز صغير لحياكة القبعة و الطاقية و في بيته عمل بحياكتهما» و كان الاستاذ نفسه يقول: «من كثرة المقراض و عروة جهاز الحياكة، باطن يدى اصيبت بالفقاقيع».

تبليغ الدين بيد الاستاذ

الشيعة الأفغانيين، علموا ان اهل المحل و اكثر البلاد علموا بأنهم يحتاجون الى عالم فقيه طلبوا من آية الله العظمى الاصفهاني بان يرسل اليهم روحانى فاضل و عالم فقيه من اهل التدريس و التبليغ حتى يساعد الناس في امور هم الاجتماعية و احتياجاً تهم و يكون لهم مدير و مدبر في حل المسائل الاجتماعية. لأجل هذا الاحتياج كتبوا احتياجاتهم آية اللّه السيد ابوالحسن الاصفهانى بان يعرف لهذه المسئولية الخطيرة الاستاذ المدرس الافغانى.

تكلم آية الله الاصفهانى - حول هذا الموضوع – مع المدرس الافغانى، و قال له: الناس بحاجة اليک، لكن الاستذ كان مردد فبعد الاستخارة بهذه الآية تقبل هذا الامر

الخطير: ﴿فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾.[١]

فى النهاية بعد ما امضى من عمره ما يقارب الخمسة عشر سنة في حوزة النجف الاشرف في التعليم، خرج من العراق في سنة ١٣١٨ه.ش و بعد ايام قلائل دخل افغانستان، و في بداية دخوله الى موطنه بداء بالفعالية و العمل و انجز في مدة سبع سنين قضاها في أفغانستان، هى كانت هذا السنين منشا اثار ناحية اخرى بدل حضيرة مدرسة لمركز التعليم و التعلم.

اما هذا السنوات فقضاها في سفرتين؛ السفرة اولى في خمسة سنوات، و ذهب وحده ثم رجع بعدها واقام بامر اية الله الاصفهانى رحمه الله في سامراء سنتين و بعدها امره(ره) ان يرجع الى افغانستان لكنه في هذا المرة لم يذهب وحده و بقى مدة سنتين يشتغل بالتبليغ و الجهاد العلمى و في ذلک الوقت ارتحل اية اللّه السيد الوالحسن الاصفعانى، فرجع الاستاذ الى النجف- هذا الواقعة كانت في سنة مرجعية آية اللّه السيد محسن الحكيم رحمه الله.

يسكن الاستاذ المدرس الافغانى من سنة ١٣٥٣-١٣٢٦ه.ش لمدة ٢٧ سنة في النجف الاشرف و في هذا الوقت كان مشتغلا بالفعالية و التدريس و التأليف.

اساتيذه

اساتيذه من العناصر التى سببت وصول الاستاذ الى هذه الدرجة من الفضل في

---

[١] . التوبة/ ١٢٢.

الادب و سائر العلوم خصوصاً في الادب وفى العلوم البلاغية تلمذ عند اساتيذ الادب الماهرين جدا؛ مثل: الاديب النيشابورى الاول و الثانى، و في النجف تعلم تحت اشراف اديب مجهول اسمه و هو من قفقاز، بسعى وجد كثير. و في هذا المجال كان ابنه الشيخ هادي المدرس يقول: ابي كان يقول: «اذكر عندما كان عمرى عشرة او اثنى عشرة سنة و كنت في صف درس الاديب الاول، قرات شرح النظام عنده ولكن عند الاديب الثاني قرات الادبيات اكثر منه» لكن ما يكون اطلاع على اساتيذه الادب و دروسه الاولية في حوزة النجف الاشرف لكن في بعض المجالات كان يسمى استاذه السيوطي فى النجف من بين اساتيذه، و في هذا المجال يقول: انا قرات السيوطى في النجف عند اقا شيخ ستار الاسلامى البهبهانى و قراتها مرات عديدة.

فى المطول كان عنده استاذ كثير العلم من اهل قفقاز، لكنه نسى اسمه مع الاسف و كان يذكر المدرس من هذا الاستاذ مع العظمة و الكرامة و يقول: عندما قرات المطول عنده ما كان عندى حاجة من قراءته ثانياً و تعلمت كاملاً.

و في المعالم استاذه الشيخ كاظم دينورى. تعلم المعالم عند هذا الاستاذ الجليل بمدة شهر و كان في شهر رمضان المبارک. و ايضا يسمى الاستاذ المدرس في دروسه من احد اساتيذه باسم شمس.

و كان للمرحوم المدرس في دراسة السطوح العالية و خاج الفقه و الاصول اساتيذ اجلاء و فضلاء و هم المجتهدون و مراجع النجف امثال الايات العظام: السيد ابوالحسن الاصفهانى، النائينى، اقا ضياء، الشيخ محمد كاشف الغطاء، السيد ابوالقاسم الخوئى، الميرزا حسن رشتى، اقا شيخ نصرالله رشتى، لكنه كان يحترم اثنين من اساتيذه اكثر من الاخرين يذكر هما اكثر من الاخرين بالعظمة و المجد و العلم

واحد منهما السيد ابوالحسن الاصفهانی و الثانی الشیخ محمد الرشتی، و لمرحوم الرشتی احتراما مضاعفا، اما المحبة و العلاقة التی کانت بین المرحوم السید ابوالحسن الاصفهانی و الفاضل الافغانی، اکثر من الکبار الاخرین، هذا المحبة کانت کثيرة بحيث ان الطلبة الافغانی کان يقدر ان يحضر عنده بحرية في اي وقت شاء الى أي زمان شاء.

بعض اساتذه

الآن نذکر اسامی بعض اساتذه.

ان اساتيذه في السطوح العاليه و الخارج کلهم من الفحول و اعجوبة عصرهم نذکر بعض اشخاص التی من استاتذته:

١. المرجع الکبير و المحقق الخبير سماحة آيةالله العظمی السيد ابوالحسن اصفهانی؛

٢. سماحة المحقق الکبير في الفقه و الاصول آقاضيا عراقی؛

٣. العلامة الشيخ محمدحسين کاشف الغطاء؛

۴. العلامة الخبير و المعرب الاديب الکبير الشيخ محمد الرشتی؛

۵. المرجع الکبير السيد محسن الحکيم؛

۶. العلامة الشيخ محمدعلی الکاظمينی؛

٧. المرجع الکبير نابغة عصرنا السيد ابوالقاسم الموسوی الخوئی؛

٨. العلامة ميرزاحسن رشتی؛

٩. العلامة آقا شيخ نصرالله رشتی.

و المستفاد المدرس من جبل علمهم و عملهم و اخلاقهم فصار مدر ساً في فنون

الشتى و الشتهر بالعلم و الادب و برجاً في عصرنا على الكتب الدروس العربى حشره اللّه مع استاتذهم.

بعض تلاميذه

ان تلاميذ الاستاذ يكون ثلاثة اقسام، قسم يكون في حوزة النجف بعضهم من المراجع العصر كالشيخ محمداسحاق الفياض و السيد صادق الشيرازي و بعضهم من اساتذه الحوزات العلمية

قال سماحة حجة الاسلام و المسلمين رجبيان رئيس مكتبة الفيضية اكثر فضلاء النجف و قم يكون تلميذ المدرس و استفاده من علمه و اخلاقه.

قسم آخر يستفادون من دروس المجود في شريطة في مؤسسة كامبيوتر الاسلامي النور في قم و مراكز العلمي.

و قسم ثالث تلاميذه في قم و ساير البلاد ان اذكر بعض تلاميذه المهمة التى انى اعلم انهم من تلاميذه و كل تلاميذه ليس لي اطلاع دقيق انهم كم و في اى كشور و بلد و هل هم حي ام غير حي.

اسامى بعض تلاميذه

١. السماحة آيةالله العظمى الشيخ محمداسحاق الفياض من مراجع المعاصر؛

٢. آية الله العظمى السيد صادق الحسينى الشيرازى؛

٣. سماحة آيتالله السيد احمد حسيني الاشكوري رئيس مركز الاحياء التراث الاسلامي؛

٤. آية الله الشيخ محمدمهدى الآصفى مؤسسة الباقر العلوم؛

٥. آية الله الشيخ ميرزا هاشم الصالحى التركمنى؛

٦. آية الله السيد مير هادى السجادي رئيس حوزة علمية الثقلين و مؤسسة الثقلين في مزار شريف؛

٧. آية الله الشيخ على‌جمعه رضايى دره‌صوفى؛

٨. حجة الاسلام و المسلمين الاسدى رئيس جامعة الجعفرية في باكستان؛

٩. حجة الاسلام و المسلمين رجبيان رئيس المكتبة الفيضية؛

١٠ حجة الاسلام و المسلمين الدكتر عزةالله مولائنيا الهمدانى؛

١١. حجة الاسلام و المسلمين الشيخ مهدى احدي امير كلاهى؛

١٢. حجة الاسلام و المسلمين المعصومى البهبهانى؛

١٣. حجة الاسلام و المسلمين السيد جوادى الغزنوى؛

١٤. حجة الاسلام و المسلمين السيد اردكاني البهبهاني؛

١٥. حجة الاسلام و المسلمين الشيخ پاشاپور؛

١٦. حجة الاسلام و المسلمين شيخ عباس الحياتي؛

١٧. حجة الاسلام و المسلمين الشيخ افتخارى، من اقوامه؛

١٨. حجة الاسلام و المسلمين الشيخ محمد الفياض ولد آية الله العظمى الفياض؛

١٩. حجة الاسلام و المسلمين الحسيني القاضي المزاري؛

٢٠. حجة الاسلام و المسلمين صابرى ولد اخه.

و غير ذالک من الاشخاص التى ليس الى اطلاع انهم في اى بلد و كشور ان حسب النقل روايت المعتبرة الواردة في احوال العلماء (العلماء باقون ما بقى الدهر) ان المدرس حتى لان تلاميذه حيّ و آثاره العلمية و سيرته العملية حى و هو حى ما دام

على الادب حى مادام اعراب الفاتحة حيّ عاشه سعيداً و مات سعيداً.

سجاياه الاخلاقية

سمعت من اكثر تلاميذه ان له سجايا الاخلاقية منحصر في شخصه نذكر نبذة منه

١. قال سماحة الشيخ على جمعه رضايى و السيد ميرهادى السجادي المزاري السيد حسيني المزاري من تلاميذه: ان المدرس بالسادات يعتقد اعتقاداً خاصاً كاعتقاد عوام الافغانى بالسادات يتقبل يد السادات و يحترم طلاب السيد احتراماً خاص يقول مكرراً انا مخلص السادات و التراب في اقدامهم.

٢. قال الشيخ محمود الفياض في مصاحبة في مجلة حريم امام المنسوب بالمؤسسة آثار الامام الخمينىرحمه‌الله كان له قدرت و استطاعة ان يدرس سطوح العالية يقول الحياتى قال الاستاذ لي ان لي استطاعة ان ادرس السطوح العالية و الخارج مثل ادبيات العرب و لكن انى رأيت ان طلاب علوم دينيه يحتاج الى ادبيات قوى لقوة بنيان علم الطلاب فاحببت ان ادرس علوم الادب ليس لى فرق ان ادرس جامع المقدمات و ان ادرس كفاية الاصول؛

٣. قال الشيخ العباس الحياتى استاذه الحوزة ان مدرس مع تلاميذه شفيق و رفيق و صميم يسمع كلامهم و يجاب اشكالاتهم و سؤالاتهم بالاخلاق المليحة من غير غيض؛ [١]

٤. قال سماحة الشيخ الحياتي اربعة من سجاياه الاخلاقية: الاول ان العلوم كان في ذهنه ملكة كل سؤال سئله التلاميذه في حين الدرسه يجاب بطور الدقيق؛ الثانية في كل وقت مع تلاميذه و يقول مكرراً ان من حسن التكلم ان يتكلم المتكلم كلامه مزقه

---

[١] . مجلة حريم الامام خردادماه ١٣٩٢.

من طلبه و سامعه و تلميذه ما رأيت في مكان الدرس ان يسخر الطلبة و السائل من حين الدرس؛ الرابع ما رأيت ان يضايع وقت الطلبه و ما رأيت ان يتعالا نفسه بل يحترم كل من راجعه في اى وقت من اليوم و الليلة و يضحک مع طلاب و التلاميذ و دائماً و ضحک مع من راجعه حين التكلم به بل هو يجاب السؤال و اشكال في حين الدرس بوجه ميسور و ضحک مليح كثيره حشره اللّه مع الصاحب الشريعة و العلوم.

ثناء العلماء عليه

١. قال العلامة المرجع الدين الاعلى الشيخ اسحاق الفياض ان المدرس فقيه مجتهد اصولى رجالى اديب له يد طويل في المنطق و الفلسفه.

٢. قال الشيخ مهدى الاحدى امير كلامى ان المدرس مجتهد مسلم فقيه اصولى.

٣. قال الشيخ الحياتى المدرس المعاصر، ان المدرس فقيه اصولى انه من المباحثين مع مرجع التقليد السيد الميلانى و من كان الباحث الميلانى فباليقين هو فقيه اصولى اني قرأت كتاب القوانين الاصول و معالم الاصول عنده الحق و الانصاف هو مسلط في الاصول كالتسلط في علم الادب تدرس الكافيه كانه تدرس السيوطى.

٤. قال الفاضل المعاصر السيد جوادي الغزنوي ان المدرس كان فقيهاً اصولياً حليماً شفيقاً مع التلاميذه.

٥. قال آية الله الشيخ صالحي التركمني هو علامة الاديب الفقيه دقيق الاصولي العميق بحرفي علم الادب.

٦. قال آيت‌الله السيد ميرهادى السجادى المزارى من تلاميذه: ان مدرس كان اديباً، متكلماً اصولياً محتاطاً في المسائل الماليه احتياطاً خاصاً لم يستفيد من بيت المال اصلاً ان السفير الافغانستان خليليان في بغداد كان صديقه يجمع باسبورت

الطلاب الاجل الاقامة لأجل الترحم و الشأن طلاب العلوم الدينية و اخذ من كل واحد من الباسبورت اجرت قليل و معاشة و عياله من هذه الاجرة و ايضاً يأخذ شيئاً قليلاً من درسه من الطلاب العلوم الدنية و استفاده منه لاجل معاشه و اهل بيته.

٧. قال سماحة الشيح علي جمعه رضائي الدره‌صوفي من تلاميذه الآخر و السماحة السيد مير هادي السجادي ان المدرس اعتقد بسادات اعتقاداً خاصاً كاعتقاد عوام الافغانستان بالسادات يتقبل يد السادات و يحترم طلاب السيد احتراماً خاص و قال مكرراً انا مخلص السادات و التراب في اقدامهم و له سجايا يكثره لاجل الختصار ليس لى مجال ان اذكر كلهم حشره الله مع الصاحب الشريعة آمين يا رب العالمين.

آثاره العلمية

ان آثار على قسمين مطبوع و غير مطبوع اما المطبوع:

١. و كان اول اثر للاستاذ «المكررات» في اربعة مجلدات، يقول الشيخ هادى و لد المدرس حولها: ابى قبل عشر سنوات من مجيئه الى ايران بداء بالتأليف و في سنة ١٢٥٣ جاء الى ايران و اول كتاب الفه هو «المكررات في شرح البهجة المرضية» للسيوطى هذا الكتاب هو شرح ادق الكتب و احسنها في الادبيات في حوزة المقدسة و الاستاذ يحب هذا الكتاب اكثر من كتب الادب الاخرى.

و كان يدرس هذا الكتاب في حياته اكثر من ثلاثين او اربعين مرة.

٢. كتاب الثانى «المدرس الافضل» و هو كتاب بين ايديكم موسوعة في الفصاحة و البلاغة و النحو و الصرف و اللغة و الكلام و الفلسفة هو من اعظم كتب العلم الادب و مملوءا من المطالب القرانية و الادبية و البلاغية و في هذا الاثر يخفى كثير من العلوم و الاسرار و المعجزات و الظرائف و الدقائق و الاستعارات القرانية و

المطالب و القواعد العلمية و في هذا الشرح بدا اولاً بشرح كل كلمة و عبارة من نـص الكتاب، في البداية اشارة بالاقوال و النظريات و الاراء في مجاله، ثـم ذكـر القواعـد و الاصول التى ترتبط بالموضوع و في النهايـة يجعـل النتيجـه بكـل موضـوع و صـراحة للمخاطب و بعضاً اشارة الى ضعف بعض الآراء و يقوى بعـض الآراء و بعـضاً يـذكر نظراً جديداً من شخصه.

٣. الاثر الثالث: هو الكلام المفيد في شرح الصمدية للشيخ البهائى.

٤. الاثر الرابع تكملة المكررات طبعاً مستقلاً و غير مستقل مكررات في ضمن.

٥. الاثر الخامس رفع الغاشية في شرح الحاشية للمولى عبدالله اليزدى.

٦. تعليقة على جامع المقدمات المعروف هو اول كتب الدروس حـوزات العلميـة يعرف في عصرنا جامع المقدمات بالمدرس.

٧. اعراب سورة فاتحة.

٨. الشواهد المنتخبة هو شرح على قول الشعرا البهجة المرضية.

اما غير مطبوع

١. الشريطة التى الموجـود فـي حـوزات العلميـة يـستفادون الطـلاب مـن جـامع المقدمات الى قوانين الاصول.

٢. اعراب القرآن مع التأسف لم يتم له مباحـث متفرقـة فـي اعـراب بعـض آيـات القرآن، كان عندي نسخة بخط مرحوم المؤلف.

٣. رجال مع التأسف هو ايضاً ناقص لم يكن لـه اول و آخـر. و لكـن يـستفاد مـن مباحثه انه نقد على الروايات التى يستدلون اهل السنة على صحت خلافة الخلفا فـي كتب الصحاح.

۴. شرح قصيده البرده هو ايضاً ناقص و غير ذلک من الآثار التى تلف و سقط لم يصل في ايدينا قال المدرس في بعض دروسه سرق بعض کتبی في النجف لأجل الظلم الصدام لعنة الله عليه و العذاب.

اخراجه من العراق

فی سنتين ۱۳۵۲ و ۱۳۵۳ هجری شمسی ايام حكم حسن البكر و هو حاكم بعثى في العراق اخرج اكثر الايرانيين من العراق في البداية لا يهتمون للمدرس الافغانى الا ان امير داودخان نهض ضد ظاهر السلطان و اخلعه من الحكومة و بدل الحكومة السلطنية الى الجمهورية فبعد ما خرج من السجن في المرة الثانية عرف بان العراق لا يكون امناً له فلهذا -و بسرعة- قرر الذهاب الى ايران، لان محافظ كربلاء و هو من اصدقائه كان يقول له لو وضعک هذه المرة في السجن لا تخرج حياً و لهذا تحرک الى ايران بسرعة.

دخل ايران في سنة ۱۳۵۳ هجری شمسی و إنتخب ايران موطناً له و لكن كان مردد بين ان يسكن في قم او مشهد لكن بعد التحقيق و التأمل إنتخب حوزة قم فبعد مضى ثلاثة او اربعة ايام في طهران ذهب الى مشهد للزيارة فبعد الزيارة و الملاقاة مع العلماء ذهب الى قم و بداء بالتدريس.

المدرس الافغانى اقام في قم قريب اثنى عشرة سنة و لم يتوفق بمثلها من قبل موفقاً بهذا الحد و هذا فضل الله التعالى و عنايته و قد كان الاستاذ مجداً في خمسين سنة في ناحية التدريس و هذه السنين لم تكن بلا فائدة و هى معقولة و صحيحة و مطلوبة لإستفادة الجمع.

ارتحاله

فی اواخر عمره كان يدرس و يعلم الى سنة ۸۱ عاش في هذه الدنيا، حياة مع العزة و البركة و العلـم و الـدرس و التـأليف و التعلـيم، لا تكـون لحظـة مـن دون العلـم و المطالعة.

سمع انه اصابه مرضاً شديداً و مؤلماً و في اواخر حياته سمع من لسان ابنـه الـشيخ هادی المدرس؛ حيث قال ابی المرحوم في السنة الاخيرة من حياته اصابه الم القلب و العروق و كان سالماً لكن في الاواخر اصابه اربع مرات - ملات قلبية و كل الحملات كانت قريبة من حيث الزمان، لانه كان يدرس كثيراً و التدريس يحتـاج الـى الـتكلم و التكلم يكون مضراً بالنسبة لمرض القلب، و لهذا في ليلة مـن الليـالی اصـابته حملـة قلبية فالمته كثيراً إبن عمی الشيخ صادق صابری كان في جانبه فايقضه من النوم و قـال له انا مؤلم إذهب بی للمستشفی، فذهب إلی راس الزقاق حتی سيارة الجيران تـذهب به إلی مستشفی كامكار، هو هناک يقول للدكتر اصابتنی حالة الإختنـاق، يـذهبون بـه إلی غرفة «سی سی يو» لكنه بعـد سـاعات قليلـة يمـوت الاسـتاذ العلامـة المـدرس الافغانی نور الله روحه و قبره.

فتطفئ شمعة حياة هذا الاستاذ في صباح الخميس يوم الخامس من شهريور لـسنة ۱۳٦٥ هجری شمسی و دفن جسده المبارک في مقبرة باغ بهشت فـي قـم فـي جنـب مقبرة السيد روحاني. ولكن اشرت انه حي لان علماء حي و علـم الادب حـي و آثـاره حي وهو حي مادام آثاره و علم الادب حي عاش سعيداً و مات سعيداً.

و في الختام حق عليّ إن اشكر من الأعزاء، الذين هم أعانني و شاورني في توضيح المقدمة و توضيح حيات المؤلف منهم: السماحة آية اللّه السيد مير هـادي الـسجادي

المزاري و السماحة السيد حسيني القاضي المزاري و السماحة الشيخ علي جمعه الرضاني الدره صوفي و السماحة الشيخ عبدالحكيم الرحيمي. جزانهم اللّه من صاحب الشريعة و صاحب علم الأدب خيراً الجزاء.

السيد حسن السجادي الدره صوفى حوزة علمية
قم المقدسة المصادف مع ثلاثة جمادي الثاني
مع ايام الشهادة الصديقة الطاهرة فاطمة
الزهراء عليها السلام ١٣٩٤// ١٤٣٧ق.

المدرس الافضل

فيما يرمز و يشار اليه في المطول

تأليف:

العلامة الاديب الشيخ محمد على المدرس الافغاني رحمه الله

قدم له و حققه و علق عليه السيد حسن السجادي (الدره صوفي)

الجزء الأول

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم

و به نستعين

الحمد للّه رب العالمين، و الصلاة و السّلام على أفصح من نطق بالضاد محمّـد و اله الامجاد الذين هم خيرة العباد، و اللعن الدائم علـى اعـدائهم و منكـري فـضائلهم أولي اللجاج و العناد من الان الى يوم المعاد.

اما بعد فيقول: العبد المذنب الجاني محمّد علي المشتهر بالمدرس الافغاني ابـن مراد علي: ان العلوم على تشعب فنونها و تكثر شجونها أرفع المطالب و انفع المآرب، و علم البلاغة و توابعها من بينها أبينها تبيانا و احسنها شأنا، اذ به يعرف أعلى معجزات خاتم النبيين اعنى القرآن الكريم، و به يفهم الدقائق و الأسرار المودعة في نهج البلاغة لمولانا و مولى جميع المؤمنين: علي امير المؤمنين.

و من الكتب التى صنفت في هذا العلم الكتاب المسمى بالمطول الذى صنفه ملا سعد الهروى التفتازاني في شرح تلخيص المفتاح.[1]

و لقد دعت جلالة هذا الكتاب دواعي اهل الفضل و الكمـال الـى الاشـتغال بـه و

---

١ . تقدم احواله في المقدمة

الخوض في مطالبه.

و أنّي طالما كان يجول في خاطري ان اشرح بعض الفاظه و ابين بعض نكاته بمقدار يسره اللّه لى بمنه و فضله، و كان يعوقني عن ذلك امور لا يمكن لي اظهارها، و المشتكى إلى اللّه ... و لنعم ما قال المصنف: انى فى زمان أرى العلم قد عطلت مشاهده و معاهده، و سدت مصادره و موارده، و خلت دياره و مراسمه و عفت أطلاله و معالمه، حتى اشفت شموس الفضل على الافول، و استوطن الافاضل زوايا الخمول يتلهفون من إندراس اطلال العلوم و الفضائل، و يتأسفون من انعكاس احوال الاذكياء و الافاضل.

و لكن تاكد ذلك العزم بتكرر التمماس الطالبين و توفر رغبات المحصلين، لا سيما بعض الطلاب الذين يحضرون عندي عند تدريسي هذا الكتاب. فشرعت في ذلك مستعينا باللّه العلي القدير، و مستمدا ممن انا في جواره و كان ذلك ليلة النصف من رجب المرجب من شهور سنة ١٣٨٦هـ ق.

خطبة الكتاب

قال: (قال المصنف: بسم اللّه الرحمن الرحيم، الحمد للّه، إفتتح كتابه) اي إبتدء قال في المصباح المنير:[١] «فتحت الباب فتحا خلاف أغلقته ...».

الى ان قال: «و افتتحته بكذا: ابتدأته به» انتهى محل الحاجة من كلامه.

(بعد التيمن) اى التبرك، قال في المصباح:[٢] «و اليمن البركة، يقال:

---

١. المصباح المنير، ٢، ٤٦١.

٢. المصدر السابق، ٦٨٢.

يمن الرجل على قومه و لقومه بالبناء للمفعول، فهو ميمون. و يمنه اللّه ييمنه يمنا من باب قتل: اذا جعله مباركا: و تيمنت به مثل تبركت وزنا و معنى.»

(بالتسمية) مصدر باب التفعيل من سمى يسمى، مأخوذ من السمو. قال في البهجة المرضية.[١] سم تسمية. و المراد به هنا: ذكر اسم اللّه تعالى، سواء أكان بهذه الصورة ام بغيرها فتامل!

(بحمد اللّه سبحانه) اقتداء بالذكر الحكيم و عملا بقولي النبى الكريم على مارواهما بعض علماء الدين القويم و هما: «كل امر ذى بال لا يبدء فيه ب بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ فهو ابتر». «و كل امر ذى بال لا يبدء فيه بالحمد للّه فهو أجذم»

و قد جاء في بعض الروايات: «لا يبدء فيه بذكر اللّه» و على هذا يمكن التوفيق، بين الحديثين السابقين، بان يراد بكل منهما الذكر المطلق، لا خصوص (بسم اللّه الرحمن الرحيم) و لا خصوص (الحمد للّه).

و هذا من حمل المقيد على المطلق بالغاء قيده و محل حمل المطلق على المقيد اذا لم يكن المقيد مقيدا بقيدين متنافيين أما اذا كان كذلك كما فيما نحن فيه، اذ أحدهما مقيد بخصوص اسم اللّه، و الاخر بخصوص حمده، فحينئذ يحمل المقيد على المطلق، لان القيدين يتعارضان فيتساقطان و يرجع الى المطلق. على ما بين في الاصول. او يوفق بين الحديثين بحمل حديث البسمله على الابتداء الحقيقى بحيث لا يسبقه شيء، و حديث الحمد له على الابتداء الاضافي او العرفي.

و لم- يعكس و ان احتمل جوازه بعضهم- لأن حديث البسملة اقوى بكتاب اللّه الوارد على هذا الترتيب كما اشرنا اليه. على ان تقديم البسملة أولى و أحسن لانها

---

١ . لأجل مزيد الاطلاع انظر الى المكررات، مقدمة مجلد الاول.

تتضمن الحمد له، لان فيها ثناء عليه تعالى بصفة الرحمة.

هذا و لكن شبهة التعارض بين الحديثين مبنية على خمسة امور، في كل منها منع ظاهر على ما نشير اليه:

الاول: كون المراد من البدء في كل واحد منهما حقيقيا، بان يقال: معنى بدء الشيء بالشيء: تصديره به و جعله قبل ذلك الشيء. و لا شك ان البدء بهذا المعنى اذا حصل قبل امر ذي بال باحد من البسملة او الحمد له لا يمكن ان يحصل البدء بهذا المعنى بالاخر منهما.

لكن كون المراد من البدء فيهما ما ذكر ممنوع، لجواز ان يكون المراد به في احدهما حقيقيا و في الاخر اضافيا او عرفيا حسبما اشرنا اليه آنفا كما علنيه المشهور.

الثاني: ان يكون الابتداء بما يبدء به منهما امرا غير قابل للامتداد الى حين الابتداء بالاخر منهما، و هذا ايضاً ممنوع كالاول، لجواز كون المبدوء به منهما اولا قابلا للامتداد الى حين الابتداء بالاخر.

الثالث: كون الباء فيها صلة للبدء، و هذا ايضاً ممنوع، لجواز كونها فيهما للاستعانة او الملابسه.

على انه يمكن دفع التدافع و ان جعلت الباء صلة للبدء بأن يحمل البدء في التسمية على مطلق التقديم المتناول للتقديم في الذكر اللساني الجناني و العمل الاركاني و التحرير البياني، و يحمل البدء في الحمد خاصة على العمل الاركاني.

الرابع: ان يكون المراد من البسملة و الحمد للّه خصوص الفاظهما المذكورة في الحديثين، و هذا ايضاً ممنوع، لجواز كون المراد منها فيهما مطلق الذكر، بقرينة الحديث الثالث حسبما اشرنا اليه سابقاً من الغاء القيد فيهما.

الخامس: ان يكون المراد بالبدء بتلك الامور المذكورة تقديمها في الذكر اللساني الذي يعبر عنه بلفظ البسملة و الحمد له. و هذا ايضاً ممنوع.[١] قال الجامي: «إعلم ان الشيخ لم يصدر رسالته هذه بحمد اللّه سبحانه بان يجعله جزء منها، هضماً لنفسه، بتخيل ان كتابه هذا من حيث انه كتابه ليس ككتب السلف حتى يصدر به على سنتها، و لا يلزم من ذلك عدم الابتداء به مطلقاً حتى تكون بتركه اقطع، لجواز اتيانه بالحمد من غير ان يجعله جزء من كتابه» انتهى.[٢]

(اداء) مفعول له لقوله: افتتح الذى عللناه بما ذكرناه. (لحق شىء) اى بعض قليل، لأن التنكير في شىء للتقليل، و سيأتى وجه ذلك في باب المسند اليه عند الاستشهاد بقوله:[٣]

«فيوما بخيل تطرد الروم عنهم   و يوما بجود تطرد الفقر و الجدبا

و كذا عند و قوله: فد يجىء اى التنكير للتحقير و التقليل ايضاً نحو أعطاني شيئا اي حقيرا قليلا.

(مما يجب عليه) عقلا (من شكر نعمائه) لفظة من الاولى للتبعيض، كما ان الثانية بيانية مبينها ما الموصولة.

حاصل مرامه: ان الخطيب لا يقدر الا على اداء بعض ما يجب عليه عقلا من شكر نعمائه تعالى. (التى تاليف هذا المختصر اثر من آثارها) اي النعماء، و انما حكم بذلك إما لما قيل: من ان التوفيق للحمد و الاقتدار عليه ايضاً مما يقتضى شكرا و هلم

---

١ . البلاغة الواضحة البيان و المعاني و البديع، ص ٧٤ و ١٢٨.

٢ . شرح ملاجامي الفوائد الضيائية، ١، ١٣، دار احياء التراث العربية.

٣ . شرح ملاجامي الفوائد الضيائية، ١، ١٣، دار احياء التراث العربية.

جرا ... فلا يفي بحقه قوة الحامد، و إما لما قيل بالفارسية: هر نفسى كه فرو ميرود ممد حيات است و چون برميايد مفرح ذات.

از دست و زبان كه برايد   كز عهدء شكرش بدر آيد

و إما للاشارة الى كثرة نعمائه تعالى: ﴿وَ إِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لا تُحْصُوها﴾.[١] قال بعض العرفاء استغراقنا في نعمة الغير المتناهية بحيث او عمرنا الى الابد حامدين لم يفضل حمدنا على ما وصل الينا من نعمه.

القول فى الحمد و الشكر

(و الحمد) لغة نقيض الذم، كالمدح، و هو الثناء الحسن، و هو اعم من الشكر اللغوى و هو الثناء على الاحسان.

قال في المصباح: «حمدته على شجاعته و احسانه حمدا: أثنيت عليه. و من هنا كان الحمد غير الشكر لانه يستعمل لصفة في الشخص و فيه معنى التعجب، و يكون فيه معنى التعظيم للممدوح و خضوع المادح كقول المبتلى: الحمد للّه، اذ ليس هنا شيء من نعم الدنيا، و يكون في مقابلة احسان يصل الى الحامد. و اما الشكر فلا يكون الا في مقابلة الصنيع، فلا يقال: شكرته على شجاعته» انتهى.[٢]

و عرفا (هو الثناء باللسان) بالجميل (على الجميل) لقصد التبجيل (سواء تعلق بالفضائل) هي جمع فصيلة و هى كل خصلة ذاتية. و بعبارة اخرى: هى المزايا التى لا تتعدى الى الغير كصفاء اللؤلؤ و صباحة الخدّ و رشاقة القدّ (او بالفواضل) هى جمع

---

١. النحل/ ١٨.

٢. المصباح المنير، ١، ١٤٩.

فاضلة، و هي المزايا المتعدية كالانعام اعني اعطاء النعم و سائر ما يتعدى الى الغير.

(و الشكر) قد تقدم معناه لغة، و قريب منه ما ذكره المصباح، قال: «شكرت اللّه: اعترفت بنعمته و فعلت ما يجب من فعل الطاعة و ترك المعصية، و لهذا يكون الشكر بالقول و العمل». انتهى،[1] و ذلك قريب من معناه العرفي اي: (فعل ينبىء عن تعظيم بسبب النعدام المنعم سواء كان) ذلك الفعل (ذكرا باللسان او اعتقادا او محبة بالجنان) اى القلب و الباطن بان يعتقد اتصاف المشكور له بصفات الكمال و الجلال (او عملا و خدمة بالاركان) اي الجوارح و الاعضاء حاصله: ان ياتى بافعال دالة على تعظيمه، و اليه يشير قولهم: الشكر صرف العبد جميع ما انعم اللّه به عليه من السمع و البصر و غيرهما الى ما خلق و اعطاه لأجله كصرفه النظر الى مطالعة مصنوعاته، و السمع الى تلقي ما ينبىء عن مرضاته الاجتناب عن منهياته. و ليعلم ان المتبادر العرفي العام من الشكر و الحمد هو الثناء باللسان فانك اذا قلت مثلا اثنيت فلانا بكذا لم يتبادر منه عند العرف العام إلا الثناء باللسان، و لكن الفعل اقوى دلالة، فان دلالة اللسان وضعية و هي قد تختلف بخلاف دلالة الفعل لانها قطعية لا يتصور فيها التخلف.

و من هذا القبيل حمد اللّه تعالى و ثناؤه على ذاته، و ذلك انه تعالى حين بسط بساط الوجود على ممكنات لا تحصى و وضع عليه موائد كرمه التي لا يتناهى فقد كشف بهذا الفعل عن صفات كماله و اظهرها بدلالة قطعية تفصيلية غير متناهية فان كل ذرة من ذرات الوجود تدل عليها و لا يمكن في اللسان مثل هذه الدلالة و لذلك قال سيد البشر الذى هو أفصح اهل اللسان: لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك. (فمورد الحمد) و الشكر و متعلقهما يتعاكسان بمعنى ان مورد الحمد اى ما

---

[1] . المصباح المنير، ١، ٣٢٠.

ينشأ و يصدر منه (هو اللسان وحده و متعلقه) اى ما يوجب صدور الحمد من الحامد (يعم النعمة و غيرها و مورد الشكر يعم اللسان و غيره و متعلقه يكون النعمة وحدها) و هذا هو المراد من تعاكسهما لا ما يراد منه في المنطق او اللغة و لعمري هذا ظاهر لاسترة عليه على ان تعريفهما من قسم التصورات فلا قضية في المقام اصلا حتى يجري فيه العكس بأحد المعنيين.

التفاوت بين الحمد و الشكر

(فالحمد أعم من الشكر باعتبار المتعلق) بمنى أن كلما كان متعلقاً للشكر من النعماء يكون متعلقاً للحمد أيضا، بخلاف ما كان متعلقاً للحمد من الفضائل فانه لا يكون متعلقاً للشكر. مثلا يصح أن يقال: حمدت اللؤلؤ على صفائها، و حمدت زيدا على عطائه، و لا يقال: شكرت الا في الثاني فقط لانه (يعم اللسان و غيره) من الاعتقاد و المحبة بالجنان، أو العمل و الخدمة بالأركان، (و متعلقه يكون النعمة وحدها).

(و اخص) منه (باعتبار المورد)، لأن مورده اللسان وحده، و مورد الشكر: كل فعل ينبىء عن تعظيم المنعم بسبب الإنعام سواء كان ذكرا باللسان او غيره، (و الشكر بالعكس). فهو أخص باعتبار المتعلق و أعم باعتبار المورد، و قد تبين وجهه مما تقدم.

(و من هذا تحقق تصادقهما فى الثناء باللسان فى مقابلة الإحسان) لأن اللسان مورد لكليهما، و الإحسان -اى الانعام- متعلق لهما.

(و) تحقق ايضاً (تفارقهما فى صدق الحمد فقط) دون الشكر (على الوصف بالعلم و الشجاعة) لأنهما من الفضائل و المزايا التي لا تتعدى إلى الغير، و لا بد في صدق الشكر على الثناء على شيء كونه من الفواضل اى المزايا المتعدية الى الغير (و

صدق الشكر فقط) دون الحمد على الثناء بالجنان فى مقابلة الاحسان)، و ذلك لان الجنان ليس موردا للحمد لاشتراط كونه باللسان.

هذا و قد يعجبنى ذكر كلام في المقام لبعض المحققين يكون شبه إعادة لما تقدم، اذ المقصود توضيح المرام و ان يلزم منه التكرار، لأن الاعادة قد تكون فيها إفادة، قال: «حمد هو لغة: نقيض الذم، كالمدح و هو الثناء الحسن، و هو أعم من الشكر اللغوى و هو الثناء على الاحسان، و عرفا:

الوصف بالجميل على الجميل لقصد التبجيل، و هو أعم من الشكر العرفي و هو الفعل المنبىء عن تعظيم المنعم لكونه منعما بحسب المتعلق- اعني ما يقعان بازائه، فانه يقع بازاء الفضائل و الفواضل، بخلافه حيث يختص وقوعه بازاء الفواضل و أخص بحسب المورد فانه يقع باللسان وحده، و هو بالجنان و الاراكان أيضا.

فالحمد اللغوي أعم مطلقاً من الشكر اللغوي، و الحمد العرفي أعم من وجه من الشكر العرفي. و المشهور كما في شرح المطالع و حاشيته هو العموم و الخصوص من وجه بين اللغويين بجعل الشكر اللغوي هو الفعل المنبىء، و العموم مطلقاً بين العرفيين لكونهما عامين للموارد كلها، حيث لا عبرة بمجرد القول بدون مطابقة الاعتقاد و العمل، و كون الحمد بازاء النعمة مطلقاً و تخصيص الشكر بالنعمة الواصلة الى الشاكر.

و التحقيق ما ذكرنا أما الاول فلانه هو المطابق، لما صرح أئمة اللغة.

و اما الثاني فلان المعتبر في الحمد هو عدم مخالفة الاعتقاد و العمل لما يصدر من اللسان، فكل منهما شرط لكون ما من اللسان حمدا، و ليس بفرد له و لا بجزء منه. و أما في الشكر فكل منهما، على ما ذكرنا، فرد منه و هو الأشهر.

و قد يعرف بصرف العبد جميع ما أعطاه اللّه من السمع و البصر و غيرهما، إلى ما أعطاه لاجله، كصرف النظر إلى مطالعة مصنوعاته، و السمع إلى إستماع ما ينبىء عن مرضاته. و الاجتناب عن صرف ذلك في منهياته. و حينئذ يكون كل منهما جزء منه. و كذا تخصيص الشكر بالنعمة الواصلة إلى الشاكر» انتهى.[١]

الاقوال في كلمة اللّه

(و) أما (اللّه) ففيه أقوال مرجعها الى قولين:

الأول: انه جامد غير مشتق من شيىء، بل هو (اسم) لا وصف و لا كنية و لا لقب، علم شخصي لا جنسي، كلي منحصر في فرد، (للذات الواجب الوجود) لذاته المعين في الخارج، فانه- أي كون وجوب الوجود لذاته- المتبادر عند الاطلاق، لأنه الفرد الأكمل من واجب الوجود، بخلاف الممكن الواجب الوجود لغيره. و هو أخص صفاته تعالى اذ لا يصدق- بحسب نفس الأمر- على غيره تعالى من الممكنات، بخلاف سائر صفاته تعالى لأنه يصدق على غيره و لو بحسب فرض العقل.

و الواضع له هو مسماه كأسماء الملائكة و بعض المقربين، فعلم غيره وحيا أو بنحو آخر.

و قيل: ان الواضع له غيره تعالى، و الإستشكال عليه بأن المحقق في محله ان العلم ما وضع لشيىء مع جميع مشخصاته فوضعه علما فرع تعقل الموضوع له بالكنه و ذلك غير ممكن لغيره تعالى في وضع، الجلالة كيف و قد قال سيد البشرصلّی الله علیه و آله: ما عرفناك

---

[١] . لاجل تكملة البحث و الاطلاع المزيد راجع في مقدمة ساير الكتب العلامة المؤلف؛ المكررات، و الكلام المفيد، الغاشية، و اعراب سورة الفاتحة.

حق معرفتك، مردود بأنه يكفي تعقله قدر الطاقه البشرية، إذ لا نزاع في إمكان تعقله تعالى لغيره بصفاته الحقيقية و الإضافية و الثبوتية و السلبية على قدر ما يتيسر له منها بالفيض الالهي، و إلا يلزم بطلان علم الكلام إذ الموضوع له- على ما عليه بعض المحققين- ذات اللّه تعالى، لأنه يبحث فيه انه لا يتكثر و لا يتركب، و انه يتميز عن المحدث بصفات يجب له و امور يمتنع عليه. و بعبارة اخرى: يبحث فيه عن صفاته الثبوتية و السلبية و أفعاله المتعلقة بأمر الدنيا ككيفية صدور العالم عنه بالاختيار، و حدوث العالم، و خلق الأعمال، و كيفية نظام العالم بالبحث عن النبوات و ما يتبعها أو بأمر الآخرة كبحث المعاد و سائر السمعيات، و للزم بطلان قول العلامة بوجوب معرفة جميع ما ذكر بالدليل و حكمه بان الجاهل بها خارج عن ربقة المسلمين، و الوجه في ذلك ظاهر.

و القول الثاني: انه مشتق من «الأله»- بفتح الهمزة و اللام- بمعني التحير، مصدر اله- بكسر اللام- اصله: «و له يوله». أو من «أله يأله إلاهة» بمعنى: عبد عبادة. قال في المصباح: أله يأله من باب تعب إلاهة بمعنى عبد عبادة، و تأله: تعبد، و الاله: المعبود و هو ألّله سبحانه و تعالى، ثم إستعاده المشركون لما عبدوه من دون اللّه تعالى، و الجمع آلهة. فالاله فعال بمعنى مفعول مثل كتاب بمعنى مكتوب، و بساط بمعنى مبسوط، و أما «اللّه» فقيل غير مشتق من شيىء، بل هو علم لزمته الألف و اللام، و قال سيبويه: مشتق و اصله: «إله» فدخلت عليه الألف و اللام فبقي الاله، ثم نقلت حركة الهمزة الى اللام و سقطت فبقى اللاه، فأسكنت اللام الأولى و ادغمت و افخم تعظيما لكنه يرقق مع كسر ما قبله. قال أبو حاتم: و بعض العامة يقول: لا و اللّه، فيحذف الألف و لا بد من إثباتها في اللفظ، و هذا كما كتبوا «الرحمن» بغير ألف و لا

بد من إثباتها في اللفظ، و إسم اللّه تعالى يجل أن ينطق بـه إلا علـى أجمـل الوجـوه» انتهى.[١]

و قيل اصله: «لاها» بالسريانية فعرب بحذف الألف الاخير و إدخال الألف و اللام عليه و تفخيم لامه إذا انفتح ما قبله أو انظم. و قد ياتي في تعريف المسند اليه بالعلمية ما يفيدك في المقام، فانتظر. و الكلام في العلمية و عدمها على هذا القـول ايـضاً كمـا تقدم سندا و دليلا، فتبصر.[٢]

(المستحق لجميع المحامد) جمع المحمدة، قال في المـصباح: المحمـدة بفـتح الميم نقيض المذمة، و نص إبن السراج و جماعة على الكسر، و أما استحقاقه لجميـع المحامد فلأن واجب الوجود حكـم عقـلا علـى مـصداقه بكونـه مـستجمعاً لجميـع الصفات الكمالية، على ما بين في علـم الكـلام عنـد ذكـر خـواص مـصداق واجـب الوجود. (و لذا لـم يقل الحمد للخالق او الرازق او نحوهما) مـن صـفاته الأخـر (ممـا يوهم إختصاص إستحقاق الحمد بوصف دون وصف)، لمـا جبـل عليـه النـاظر إلـى ظواهر الألفـاظ مـن الحكـم بـأن تعليـق الحكـم بالوصـف مـشعر بالعليـة، فـيحكم بالمفهوم- اعني نفي الحكم عن غير محل الوصف- على ما بين في الاصول مفصلا.

و للاخذ بالمفهوم سواء كان مفهوم الوصف أو غيره حكايات و قصص لعلنـا نـذكر بعضا منها في طي المباحث الاتيه في مقام يناسبه إنشاء اللّه تعالى

---

١ . مصباح المنير، ١، ١٩.

٢ . في بسم اللّه مباحث مهمة الادبي و الاهم منها خمسة الاولى في اشتقاق كلماته و الثاني فـي متعلقـه و الثالث في اعرابه و الرابع في معناه و الخامس في مباحث بلاغته لاجل اطلاع المزيد راجع في كتابنا جواهر الادبية في شرح فوائد الصمدية، بحث بسم اللّه.

(بل إنّما تعرض للإنعام) الذى هو من صفاته بقوله تعالى الآتي على ما أنعم. (بعد الدلالة على استحقاق الذات) بتعليق الحمد على لفظ الجلالة الذي هو اسم الـذات على ما بيناه مفصلاً (تنبيها على تحقق الاستحقاقين) الفضائل، المدلول عليـه بتعليـق الحمد على لفظ الجلالة، و الفواضل المدلول عليه بتعليقه ثانيا على الإنعام.

و حاصله ان اللّه تعالى مستحق للحمد من حيث الـذات و مـن حيـث الـصفات، فيكون الحمد شكرا أيضا. على ان حمدنا له تعالى لا يكون- في الحقيقة- إلا شكرا له تعالى، إذ لا يفضل حمدنا على ما وصل إلينا من نعمة ليمكن ان يقع بازاء غيرها، فـلا يكون حمدنا إلا شكرا. و قد تقدم آنفا ما يدل على هذا فتنبه.

و انما (قدم) المصنف (الحمد) على لفظ الجلالة (لاقتضاء المقام مزيـد إهتمـام به)- اي بالحمد- اذ المقام مقام الشروع في أمر ذي بال و هـو تـاليف الكتـاب، و قـد تقدم أن كل أمر ذي بال لم يبدأ بحمد اللّه فهو أجذم، فمقتضى المقام- اى الشروع في تأليف الكتاب- تقديم الحمد، فحصل للحمد اهمية عارضية تقتضى الاعتناء بشانه (و إن كان ذكر اللّه أهم في نفسه).

و الحاصل: ان الاهمية موجودة في كليهما، و هـي فـي الحمـد عارضـية باقتـضاء المقام. و في لفظ الجلالة ذاتية، لكن الأهمية العارضية في الحمد أولى بالمراعاة مـن الأهمية الذاتية في لفظ الجلالة، لأن البلاغة في الكلام- كما ياتى عن قريـب- عبـارة عن مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته، و الحال اي المقام اي الشروع فـي التـاليف يقتضي تقديم الحمد لا إسم الجلالة، و إن كان هـو أهـم فـي نفسه. و بعبـارة اخـرى للحمد اهمية بالنسبة لمقام الشروع في التـاليف، و الأهميـة النـسبية تقـدم فـي بـاب البلاغة على الأهمية الذاتية، لما ياتي في تعريف البلاغة في الكلام، و قد اشـرنا اليـه

آنفا. و بعبارة اخرى:

الحاكم بالترجح في التقديم في باب البلاغة قصد البليغ، و هو تابع لما يناسب المقام، و قد يزيل الذاتيات بذلك القصد.

و الى بعض ما شرحنا اشار بقوله. «مزيد اهتمام به» فلا تغفل. و لعين ما ذكرنا قدم لفظ الجلالة على الحمد في قوله تعالى: ﴿فَلِلَّهِ الْحَمْدُ رَبِّ السَّماواتِ﴾، [1] و نحوه من الآيات، لأن المقام فيها مقام بيان إستحقاقه تعالى و إختصاصه بالحمد.

و ليعلم ان قوله: «الحمد لله» إنشاء لا إخبار، و الانشائية تحصيل بثلاثة امور: الأول: دخول الأدات نحو: هل يضرب، و ليت زيدا يضرب. و الثاني التغيير نحو: إضرب، إذ أصله تضرب. و الثالث: القصد و النقل كبعت و أنكحت، و المقام من هذا القبيل.

و لنشر الى امرين مهمّين، أما الأمر الاول فهو ما ذكره الشارح في بحث تقديم المسند إليه على المسند و هذا لفظه «فان قلت: كيف يطلق التقديم على المسند إليه و قد صرح صاحب الكشاف بأنه إنما يقال مقدم و مؤخر للمزال لا للقار في مكانه؟ قلت: التقديم ضربان: تقديم على نية التأخير كتقديم الخبر على المبتدأ، و المفعول على الفعل، و نحو ذلك مما يبقى له مع التقديم إسمه و رسمه الذي كان قبل التقديم، و تقديم لا على نية التأخير، كتقديم المبتدأ على الخبر، و الفعل على الفاعل، و ذلك بأن تعمد إلى إسم فنقدمه تارة على الفعل فتجعله مبتدأ نحو زيد قام، و تؤخره تارة فتجعله فاعل نحو:

قام زيد، و تقدم المسند اليه من الضرب الثاني، و مراد صاحب الكشاف ثمة هو الضرب الاول، و كلامه ايضاً مشحون باطلاق التقديم على الضرب الثاني.» انتهى.

---

[1] . الجاثيه/ ٣٦.

فقد ظهر من هذا ان تقديم الحمد من الضرب الثاني، و إن احتمل بعظهم كونه من الضرب الأول بان يكون التقدير: احمد اللّه حمدا» فتأمّل:

و اما الامر بالثاني فهو ما ذكره ايضاً في البحث المذكور و هذا لفظه:

«ذكر الشيخ في دلائل الاعجاز إنا لم نجدهم إعتمدوا في التقديم شينا يجري مجرى الأصل غير العناية و الاهتمام، لكن ينبغي ان يفسر وجه العناية بشيىء و يعرف فيه معنى، و قد ظن كثير من الناس انه يكفي أن يقال: قدم للعناية، من غير أن يذكر من أين كانت تلك العناية و بم كان أهم هذا كلامه لأجل هذا أشار الى تفصيل وجه كونه اهم» انتهى.

إذا عرفت ذلك فنقول: قد ظهر لك مما بيناه آنفا ان العناية بالحمد و صيرورته أهم إنما أتى من كون المقام مفتتح التاليف و الشروع فيه نظير تقديم الفعل في ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾ على ما ياتى فى باب متعلقات الفعل بأن الاهم فيه القراءة لأنها أول سورة نزلت، فكان الأمر بالقرائة أهم فلذا قدم، فتبصر!،

و اما لفظة (على) فقد يفسرها بعضهم في امثال المقام بلفظة «بعلاوة» و لكن التحقيق فى تفسيرها ما ذكره إبن هشام في حرف العين فى معانى (على) و هذا لفظه:

«التاسع أن تكون للإستدراك و الإضراب، كقوله: فلان لا يدخل الجنة لسوء صنيعه على انه لا يأس من رحمة اللّه، و قوله:[1]

فو اللّه لا أنسى قتيلا رزيته ... بجانب قوسي ما بقيت على الارض

على أنها تعفى الكلوم و إنما ... توكل بالأدني و إن جل ما يمضى

[1] . الخصائص لابن جني، ج ١، ص ١١٦.

اى على ان العادة نسيان المصائب البعيدة العهد، و قوله:[1]

بكل تداوينا فلم يشف ما بنا على ان قرب الدار خير من البعد

(ثم قال):[2]

على أن قرب الدار ليس بنافع إذا كان من تهواه ليس بذى ود

أبطل ب «على» الاولى عموم قوله: «لم يشف ما بنا»، فقال: بلى ان فيه شفاء مّا، ثم أبطل بالثانية قوله: «على ان قرب الدار خير من البعد» و تعلق على هذه بما قبلها عند من قال به كتعلق حاشا بما قبلها عند من قال به، لأنها أوصلت معناه إلى ما بعدها على وجه الإضراب و الإخراج. أو هي خبر لمبتدء محذوف أي و التحقيق على كذا و هذا الوجه إختاره إبن الحاجب، قال: و دل على ذلك إن الجملة الاولى وقعت على غير التحقيق، ثم جبىء بما هو التحقيق فيها» انتهى.

فما تقدم من الكلام في تقديم الحمد كله وقع من غير تحقيق، و التحقيق: على (ان صاحب الكشاف) اى الزمخشرى (قد صرح بأن فيه)- اى في تقديم الحمد في المقام- (دلالة على إختصاص الحمد به)- اى باللّه تعالى- (و انه)- اى اللّه تعالى- (به)- اى بالحمد- (حقيق)-

و يلزم من هذا التصريح إختصاص جميع أفراد الحمد باللّه، و انحصارها فيه تعالى و إن قلنا بكون اللام في الحمد للجنس، إذا إختصاص الجنس بشيىء يستلزم إختصاص جميع الأفراد به، فيصير مؤدى القول بكون اللام للجنس حينئذ عين مؤدى القول بكونها للإستغراق، و كلا القولين منافيان في الظاهر لما عليه المعتزلة- و منهم

---

١. شرح شواهد المغني للسيوطي، ج ١، ص ٤٢٥.

٢. الحدائق الندية في شرح فوائد الصمديه، ص ٣٦٨.

صاحب الكشاف- من قاعدة خلق أفعال العباد من المعاصي و غيرها و أنها مخلوقة لهم لا للّه تعالى، خلافا للعدلية و الاشاعرة.

ذكر أمرين مهمين

و اني يعجبني ذكر أمرين مهمين وقع في ثانيهما مشاجرة عظيمه بين علماء الاسلام و إن كان ذكرهما غير مناسب للمقام، و من اللّه التوفيق و به الاتكال و الاعتصام:

الأول: الكلام فى الأحكام الفرعية و الأصلية

الأول: قال في شرح المقاصد: «ألاحكام المنسوبة إلى الشرع منها ما يتعلق بالعمل و تسمى فرعية و عملية، و منها ما يتعلق بالإعتقاد و تسمى أصلية و إعتقادية و كانت الأوائل من العلماء ببركة صحبة النبيّ صلّى الله عليه و آله و قرب العهد بزمانه و سماع الاخبار و مشاهدة الاثار مع قلة الوقايع و الإختلافات، و سهولة المراجعة الى الثقات، مستغنين عن تدوين الأحكام و ترتيبها أبوابا و فصولا، و تكثير المسائل فروعا و اصولا، إلى أن ظهر إختلاف الآراء و الميل إلى البدع و الأهواء و كثرة الفتاوى و الواقعات، و مست الحاجة فيها إلى زيادة نظر و إلتفات، فأخذ أرباب النظر و الاستدلال في إستنباط الأحكام، و بذلوا جهدهم في تحقيق عقائد الاسلام، و أقبلوا على تمهيد اصولها و قوانينها و تلخيص حججها و براهينها و تدوين المسائل بادلتها و ايراد الشبه باجوبتها، و سموا العلم بها فقها، و خصوا الاعتقاديات باسم الفقه الأكبر، و الأكثرون خصوا العمليات باسم الفقه، و الاعتقاديات بعلم التوحيد و الصفات تسمية بأشهر أجزائه و أشرفها، و بعلم الكلام لأن مباحثه كانت مصدرة بقولهم: «الكلام في كذا و

كذا»، و لأن أشهر الاختلافات فيه كانت في مسألة كلام اللّه تعالى انه قديم أو حادث، و لانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات كالمنطق في الفلسفيات، و لأنه كثر فيه الكلام مع المخالفين و الرد عليهم ما لم يكثر في غيره، و لأنه بقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه كما يقال للأقوى من الكلامين: هذا هو الكلام. و اعتبروا في ادلتها اليقين لانه لا عبرة بالظن في الاعتقاديات، بل في العمليات.

بيان صاحب العقائد النسفية

و قال في شرح العقائد النسفية: و المعتزلة اول فرقة أسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة و جرى عليه جماعة من الصحابة في باب العقائد، و ذلك لأن رئيسهم و اصل ابن عطا إعتزل عن مجلس الحسن البصري يقرر ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن و لا كافر، و يثبت المنزلة بين المنزلتين. فقال الحسن:

قد إعتزل عنا، فسموا المعتزلة، و هم سموا أنفسهم أصحاب للعدل و التوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع و عقاب العاصي على اللّه تعالى و نفي الصفات القديمة عنه تعالى.

ثم انهم توغلوا في علم الكلام، و تشبثوا بأذيال الفلاسفة في كثير من الاصول، و شاع مذهبهم فيما بين الناس و قال بعض المحققين: و لا يزال الأمر كذلك إلى أن خالف الشيخ ابو الحسن الأشعري مع استاده أبي علي الجبائي في مسألة ذكرها شارح العقائد، فترك الأشعري مذهبه و اشتغل هو و من تابعه بابطال رأي المعتزلة و إثبات ماوردت به السنة و جرى عليه الجماعة. و هذا صريح في ان مخالفة المعتزلة مع أهل

السنة المسمين بالأشاعرة إنما هي في ظواهر السنة» انتهى باختصار.[١]

و قال في شرح المواقف: «انه دخل على حسن البصري رجل فقال:

يا امام الدين ظهر في زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة و الخوارج، و جماعة اخرى يرجنون صاحب الكبائر و يقولون: لا يضر مع الايمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، فكيف تحكم لنا ان نعتقد في ذلك؟

فتفكر الحسن، و قبل أن يجيب قال واصل بن عطا: و أنا لا أقول ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلق و لا كافر مطلق، ثم قام إلى أسطوانة من اسطوانات المسجد، و أخذ يقرر على جماعة من أصحاب الحسن ما أجاب به من أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن و لا كافر، و يثبت له المنزلة بين المنزلتين قائلا: ان المؤمن إسم مدح، و الفاسق لا يستحق المدح، فلا يكون مؤمنا، و ليس بكافر ايضاً لاقراره بالشهادتين، و لوجود سائر أعمال الخير فيه، فاذا مات بلا توبة خلد في النار، إذ ليس في الآخرة إلا فريقان: فريق في الجنة و فريق في السعير، لكن يخفف عليه فيكون دركته في النار فوق دركات الكفار. فقال الحسن:

قد إعتزل عنا من هو داخل فينا، فلذلك سمي هو و اصحابه معتزلة.

الثاني: مسألة خلط الأفعال

الامر الثاني: إعلم أن الخلاف بين الأشاعرة و المعتزلة ليس منحصرا فيما تقدم في وجه التسمية. بل المسائل الخلافية بينهم كثيرة، منها مسألة خلط الأفعال فقالت المعتزلة: إنا فاعلون بمعنى أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة العبد وحدها على

---

١ . الشرح المواقف، ج ١، مقدمه؛ الملل و النحل شهرستاني، ١، ٤٨؛ وفيان الاعيان، ۶، ٨؛ العلامة اليماني، فرهنگ العقائد و مذاهب اسلامي، ١، ١۴۵، مؤسسة الاماالصادقعليه السلام، قم.

سبيل الاستقلال بلا إيجاب بل باختيار، و الأشاعرة أنكروا ذلك فقالوا إن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة اللّه تعالى أوجدها، و ليس لقدرتهم تاثير فيها، بل اللّه سبحانه أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرة و اختيارا.

و نحن نذكر نبذا مما للطرفين من الأدلة، من دون ما في كل واحد منهما من ترجيح و إنتقاد، لأن الغرض في المقام تنوير الأذهان و الاطلاع على ما لهم من الأدلة لفهم ما أشير إليه في كلام السعد و الا فإن المسئلة ذات شجون:

قال المحدث القمي في دلائل الصدق شرح نهج الحق[١] و كشف الصدق للعلامة الحلي:[٢] «(قال المصنف) المطلب العاشر في أنا فاعلون. إتفقت الامامية و المعتزلة

---

١ . هو العلامة الحجة الشيخ محمد حسين بن الشيخ محمد بن الشيخ عبدالله بن الشيخ محمد بن الشيخ احمد بن مظفر الظهيري الجزائري ابن كبير اديب ولد في النجف في ١٢ صفر ١٣٠١ و انشاء فيها النحو الصرف و علوم البلاغة و المنطق و الحساب و الفلك و علم الكلام و الجفر و دروس عند الشيخ محمد كاظم الهروي الخراساي و سيد محمد الطباطبايي اليزدي و شيخ الشريعة الاصفهاني و اجازه من هئولاء المراجع العظام اجازه الاجتهاد في عام ١٣٣٢ و بعد وفاة السيد ابوالحسن الصفهاني في سنة ١٣٦٥ ظهر شيخنا المظفر اماماً و مرجعاً من مراجع له تناصف كثيرة منها شرح القواعد العلامه و منها الافصاح عن احوال رواة الصحاح حاشية علي العروة الوثقي شرح الكفاية الاصول و منها دلائل الصدق، توفي ٢٣ ربيع الاول ١٣٧٥ الكوفي البغدادي. انظر مقدمة الدلائل الصدق بالاختصار.

٢ . هو الشيخ الاجل ابومنصور جمال الدين الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلي، صاحب تذكرة الفقهاء السيد بحر العلوم قال: علّامة العالم و فخر نوع بني آدم، أعظم العلماء شأنا و أعلاهم برهانا، المحقق المطلق المحبوب الترمد المظهر الفقهاء و سراج الغرباء له درجات و ضاق عنها الدفتر أن يكتب فضائله و مناقبه أتعب نفس محال كنا قل استمرانى حجر له تصنيفات كثيرة في فنون المختلفة منها التذكرة الفقهاء و المنتهى في الفقه و كشف المراد و منهج الحق و كشف الصدق في كلام (الكنى و الالقاب، ج ٢، ص ٤٦٨؛ ٢١ محرم ٧٢٦ق في جوار اميرالمؤمنين عليه السلام) و مرقده هنا.

على انا فاعلون، و ادعوا الضرورة في ذلك، فان كل عاقل لا يشك في الفرق بين الحركات الاختيارية و الاضطرارية، و ان هذا الحكم مركوز في عقل كل عاقل، بل في قلوب الأطفال و المجانين فان الطفل لو ضربه غيره بآجرة تؤلمه فانه يذم الرامي دون الآجرة، و لو لا علمه الضروري بكون الرامي فاعلا دون الآجرة لما استحسن ذم الرامي دون الآجرة، بل هو حاصل في البهائم، قال أبو الهذيل: (حمار بشر أعقل من بشر، لأن حمار بشر إذا أتيت به إلى جدول كبير فضربته لم يطاوع على العبور، و إن اتيت به إلى جدول صغير جازه، لأنه فرّق بين ما يقدر عليه و ما لا يقدر عليه، و بشر لم يفرّق بينهما، فحماره أعقل منه).

و خالفت الاشاعرة في ذلك و ذهبوا إلى أنه لا مؤثر إلا اللّه تعالى فلزمهم من ذلك محالات.

و قال الفضل بن روزبهان:[1]

مذهب الأشاعرة: إن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة اللّه أوجدها، و ليس لقدرتهم تاثير فيها بل اللّه سبحانه أجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة و اختيارا، فاذا

---

١ . هو ابوالخير فضل الله بن روزبهان القاضي باصبهان بن فضل الله الامين بن الامين الدين الاصل الاصبهان الشيرازي الشافعي الصوفي الشهير به خاجه مولانا او خاجه ملا مورخ مشارك في بعض العلوم تلمذ عند الاردستاني ذكر السيد نعمة الله الجزائري في مقاماته بانه كانت له بنت فلما بلغت مبلغ النساء خطبها منه شرفاء مكة و علماء الحرمين فقال بنتي هذا لا كفولها لأن سلطان العجم و ان كان علوياً اي السلطان الشاه اسماعيل الصفوي الا انه من الرفضة و السلطان الورم و ان كان من اهل السنة الّا انه ليس بعلوي كان صاحب اسفار كثيرة فسافر الى الحرمين و بيت المقدس و القاهرة و خليل و ماوراء النهر سمرقند و بخارى له من المصنفات منها ابطال المنهج الباطل في الرد علي العلامة (انظر في مقدمة دلائل الصدق، ج ١، ص ١٦٢-١٦٤).

لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما، فيكون فعل العبد مخلوقا للّه تعالى إبداعا و إحداثا و مكسوبا للعبد. و المراد بكسبه إياه: مقارنته لقدرته، من غير أن هناك منه تأثير أو دخل في وجوده سوى كونه محلا له. و هذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري، فأفعال العباد الاختيارية على مذهبه تكون مخلوقة للّه تعالى مفعولة للعبد، فالعبد فاعل و كاسب، و اللّه خالق و مبدع، و هذا حقيقة مذهبهم.

و لا يذهب على المتعلم انهم مانفوا نسبة الفعل و الكسب عن العبد حتى يكون الخلاف في أنه فاعل أولا، كما صدّر الفصل بقوله: «إنا فاعلون» و اعترض الاعتراضات عليه، فنحن ايضاً نقول: إنا فاعلون، و لكن هذا الفعل الذى إتصفنا به هل هو مخلوق لنا أو خلقه اللّه فينا و أوجده مقارنا لقدرتنا؟

و هذا شيىء لا يستبعده العقل، فان الأسود هو الموصوف بالسواد و السواد مخلوق للّه تعالى، فلم لا يجوز ان يكون العبد فاعلا و يكون الفعل مخلوقا للّه تعالى؟

دليل الاشاعرة في افعال العباد

و دليل الأشاعرة: إن فعل العبد ممكن في نفسه و كل ممكن مقدور للّه تعالى، لشمول قدرته كما ثبت في محله، و لا شيىء مما هو مقدور للّه بواقع بقدرة العبد، لامتناع إجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد، لما هو ثابت في محله.

و هذا دليل لو تأمله المتأمل يعلم ان المدعى حق صريح، و لا شك أن الممكن إذا صادفته القدرة القديمة المستقله توجده، و لا مجال للقدرة الحادثة و المعتزلة اضطرتهم الشبهة الى اختيار مذهب ردي و هو اثبات تعدد الخالقين غير اللّه تعالى في الوجود و هذا خطأ عظيم و استجراء كبير لو تاملوا قباحته لارتدعوا منه كل الارتداع كما سنبين لك انشاء اللّه في اثناء هذه المباحث.

ثم ان مذهب المعتزلة و من تابعهم من الامامية ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار و لهم في اختيار هذا المذهب طرق منها ما اختاره ابو الحسين من مشايخهم و ذكره هذا الرجل (يعنى العلامة الحلي) و هو ادعاء الضرورة في ايجاد العبد فعله و يزعم ان العلم بذلك ضروري لا حاجة به الى الاستدلال و بيان ذلك ان كل فاعل يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار و المرتعش و ان الاول مستند الى دواعيه و اختياره و انه لو لا تلك الدواعي و الاختيار لم يصدر عنه شيىء بخلاف حركة المرتعش اذ لا مدخل فيه لارادته و دواعيه و جعل ابو الحسين و من تابعه من الامامية انكار هذا سفسطة مصادمة للضرورة كما اشتملت عليه اكثر دلائل هذا الرجل (يعني العلامة) في هذا المبحث.

جواب العلامة المظفر عن استدلال الاشاعرة

و الجواب: ان الفرق بين الأفعال الاختيارية و غير الاختيارية ضروري لكنه عائد الى وجود القدرة منضمة الى الاختيار في الاولى و عدمها في الثانية لا الى تاثيرها في الاختيارية و عدم تاثيرها في غيرها و الحاصل انا نرى الفعل الاختياري مع القدرة و الفعل الاضطراري بلا قدرة و الفرق بينهما يعلم بالضرورة و لكن وجود القدرة مع الفعل الاختياري لا يستلزم تاثيرها فيه و هذا محل النزاع فتلك التفرقة التي تحكم بها الضرورة لا تجدي للمخالف ثم ان دعوى الضرورة في اثبات هذا المدعى باطل صريح لان علماء السلف كانوا بين منكرين لايجاد العبد فعله و معترفين مثبتين له بالدليل فالموافق و المخالف له اتفقوا على نفي الضرورة عن هذا المتنازع فيه لا التفرقة بالحسن بين الفعلين فانه لا مدخل له في اثبات المدعى لانه مسلم بين

الطرفين فكيف يسمع نسبة كل العقلاء الى انكار الضرورة فيه و ايضاً ان كل سليم العقل اذا اعتبر حال نفسه علم ان ارادته للشيء لا تتوقف على ارادته لتلك الارادة و انه مع الارادة الجازمة منه الجامعة يحصل المراد و بدونها لا يحصل و يلزم منها ان لا ارادة منه و لا حصول الفعل عقيبها و هذا ظاهر للمنصف المتامل فكيف يدعى الضرورة في خلافه فعلم ان كل ما ادعاه هذا الرجل من الضرورة في هذا المبحث فهو مبطل فيه، انتهى كلام الفضل. ثم قال الحسن المظفر الشارح و اقول قوله نحن: ايضاً نقول انّا فاعلون مغالطة ظاهرة لان فعل الشيء عبارة عن ايجاده و التاثير في وجوده و هم لا يقولون به و انما يقولون انا محل لفعل اللّه سبحانه و المحل ليس بفاعل فان من بنى في محل بناء لا يقال ان المحل بان و فاعل نعم، يقال مات و حيي و نحوهما و هو قليل و قوله و هذا شيء لا يستبعده العقل مكابرة واضحة لان المشاهد لنا صدور الافعال منا لا مجرد كوننا محلا كما تشهد به اعمال الاشاعرة انفسهم فانهم يجتهدون في تحصيل غاياتهم كل الاجتهاد و لا يكلونها الى ارادة اللّه تعالى و تراهم ينسبون الخلاف بينهم و بين العدلية الى الطرفين و يجعلون الادلة و الردود من اثار الخصمين و يتاثرون كل التاثير من خصومهم و ينالونهم بما يدل على ان الاثر في المخاصمة لهم فكيف يجتمع هذا مع زعمهم انا محل صرف و اما قياس ما نحن فيه على الاسود فليس في محله اذ ليس السواد متعلقاً لقدرة العبد حتى يحسن الاستشهاد به و قياس فعل العبد عليه.

و اما ما ذكره من دليل الاشاعرة فان كان المراد المقدمة القائلة: كل ممكن مقدور للّه تعالى هو أن كل ممكن مصدر قدرته تعالى حتى افعال العباد فهو مصادرة و لا يلزم من امكانها المبين في المقدمة الاولى الا احتياجها الى المؤثر و جواز تأثير قدرة اللّه

تعالى فيها لا تاثيرها فعلا بها و بهذا بطلت المقدمة الثالثة، لانه يلزم اجتماع قدرتين مؤثرتين فان التأثير عندنا لقدرة العبد في فعله و انما قدرة اللّه صالحة للتاثير فيه و ان تتغلب على قدرة العبد و لسخافة هذا الدليل لم يشر اليه نصير الدين في التجريد و لا تعرض له القوشجي الشارح الجديد.

و اما ما ذكره من ان المعتزلة اضطرتهم الشبهة الى اختيار مذهب ردي و هو اثبات تعدد الخالقين غير اللّه تعالى فهو منجر الى الانتقاد على اللّه سبحانه حيث يقول في كتابه العزيز ﴿فَتَبارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخالِقِينَ﴾[1] و قد مر ان الردى هو اثبات تعدد الخالقين المستقلين بقدرتهم و تمام شئون افعالهم اما اثبات فاعل غير اللّه تعالى اصل وجوده و قدرته من اللّه تعالى و تمكنه و فعله من مظاهر قدرة اللّه سبحانه و توابع مخلوقيته له فمن احسن الامور و اتمها اعترافا بقدرة اللّه و اشدها تنزيها، له أترى ان عبيد السلطان اذا فعلوا شيئا بمدد السلطان يقال انهم سلاطين مثله و يكون ذلك عيبا في سلطانه مع ان مددهم منه ليس كمدد العباد من اللّه تعالى فان السلطان لم يخلق عبيده و قدرتهم و لا شيئا من صفاتهم فكيف يكون القول بانا فاعلون لافعالنا رديا منافيا لعظمة اللّه تعالى و اعلم ان الخلق لغة: الفعل و الاختراع قال تعالى ﴿وَ إِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾[2] ﴿وَ تَخْلُقُونَ إِفْكاً﴾[3] نعم المنصرف منه عند الاطلاق فعل اللّه تعالى فتخيل الخصم انه قد امكنت الفرصة و هو من جهالاته و لو

---

١ . المؤمنون/ ١٤.

٢ . المائده/ ١١٠.

٣ . العنكبوت/ ١٧.

كان مجرد صحة اطلاق الخالقين على العباد عيبا في مذهبنا لكان عيبا في قوله تعالى ﴿فَتَبارَكَ اللّٰهُ أَحْسَنُ الْخالِقِينَ﴾[1] و كان اطلاق القادرين العالمين المريدين عليهم اولى بالعيب في مذهبهم لان القدرة و العلم و الارادة صفات ذاتية للّه تعالى زائدة على ذاته بزعمهم كزيادتها على ذوات العباد فكيف يشركون فيها معه البشر و يثبتون القادرين المريدين العالمين غير اللّه.

نعم، لا ريب عند كل عاقل بردائة القول بقدماء شركاء للّه في القدم محتاج اليهم فى حياته و بقائه و افعاله و علمه حتى بذاته كما هو مذهب الاشاعرة و ما بالهم لا يستنكرون من اثبات الملك، لانفسهم كما يثبتونه للّه تعالى فيقولون مالك و نحن مالكون.

و اما ما ذكره من الجواب عن دعوى الضرورة فمما تكرر ذكره فى كتبهم و هو ظاهر الفساد لان الضرورة كما تحكم بوجود القدرة و الاختيار في الحركات الاختيارية تحكم تباثير القدرة فيها و انا فاعلون لها و لذا يذم الطفل الرامي لعلمه الضرورى بانه مؤثر كما بينه المصنف على انه لو لم يكن للقدرة تاثير لم يعلم وجودها اذ لا دليل عليها غيره و مجرد الفرق بين الحركات الاختيارية و الاضطرارية لا يقضي بوجودها لاحتمال الفرق بخصوص الأختيار و عدمه.

فان قلت: الاختيار هو الارادة و هي عبارة عن الصفة المرجحة لاحد المقدورين فيكون وجود الاختيار مستلزما لوجود القدرة، قلت: المراد انها مرجحة في مورد حصول القدرة لا مطلقاً حتى يلزم وجودها على انه يمكن ان تكون مرجحة لاحد مقدوري اللّه تعالى بان يكون قد اجرى عادته على ان تكون ارادة العبد مخصصة

---

[1] . المؤمنون/ ١۴.

لاحد مقدورية تعالى بان يخلق الفعل عند خلقها، هذا مضافا الى ان اثبات القدرة بلا تاثير ليس الا كاثبات الباصرة للاعمى بلا ابصار، و اثبات السامعة للاصم بلا اسماع، و كما ان القول بهذا مخالف للضرورة، فالقول بوجود القدرة بلا تاثير كذلك، و هل خلق القدرة و كذا الاختيار بلا تاثير الا من العبث تعالى اللّه عنه.

نعم قد يرد على العدلية ان تاثير قدرة العبد في الافعال الاختيارية و ان كان ضروريا الا انه اعم من ان يكون بنحو الاشتراك بينها و بين قدرة اللّه تعالى كما عن ابي اسحق الاسفراني [1] او بنحو الاستقلال و الايجاب كما عن الفلاسفة [2] او بنحو الاستقلال و الاختيار كما هو مذهب العدلية، فمن اين يتعين الاخير و فيه بعد كون المطلوب في المقام هو ابطال مذهب الاشاعرة و ما ذكر كاف في ابطاله ان مذهب الفلاسفة مثله في مخالفة الضرورة لان وجود الاختيار و تاثيره من اوضح الضروريات على ان الايجاب ينافي فرض وجود القدرة لاعتبار تسلطها على الطرفين في القول الاحق و يمكن ان يحمل كلامهم على الايجاب بالاختيار فيكون صحيحا و اما مذهب ابي اسحق فظاهر البطلان ايضاً، لان اللّه سبحانه منزه عن الاشتراك في فعل الفواحش كنزاهته عن فعلها بالاستقلال و لانه يقبح باقوى الشريكين ان يعذب الشريك الضعيف على الفعل

---

١ . هو، ركن‌الدين ابواسحاق ابراهيم بن محمد بن ابراهيم بن مهران الاسفراييني الشافعي، فقيه متكلم اصولي رحل الى العراق في طلب العلم، له مناظرات مع المعتزلة و له مصنفات عديدة منها جامع الحلي و النجفي في اصول الدين و الرد علي الحدثين، نور العين في مشهد الحسين و ادب الجدل و مسائل الدور، تعلقة في اصول الفقه، و توفى بنيسابور يوم عاشور سنة ۴۱۸ و صلو عليه في الميدان الحسين الى اسفرائين فدفن بها انظر الانساب سمعاني ماده ر كن.

٢ . حاصل افكار المتقدمين و المتأخرين ٢٨ اشرح ٢٨؛ الشرح المواقف، ٨، ١٤٧؛ مطارح الانظار في الشرح الطوالع الانوار، ١٩٠؛ الشرح العقديدة التحاوية، ١٢٢.

المشترك كما بينه امامنا و سيدنا الكاظم عليه السلام و هو صبي للامام ابي حنيفة(رض)[1] و اما ما زعمه من ابطال دعوى الضرورة بقوله (لان علماء السلف كانوا منكرين) الخ ففيه ان علماء السلف من العدلية انما ذكروا الادلة على المدعي الضروري، للتنبية عليه لا لحاجته اليه و لذا ما ذا لو يصرحون بضروريته مضافاً الى ان عادة الاشاعرة لما كانت على انكار الضروريات احتاج منازعهم الى صورة الدليل مجاراة لهم.

و اما قوله (و ايضاً كل سليم العقل) الخ فتوضيحه ان سليم العقل يعلم ان إرادته لا تتوقف على ارادة اخرى فلا بد ان تكون ارادته من اللّه تعالى اذ لو كانت منه لتوقفت على ارادة اخرى لتوقف الفعل الاختياري على ارادته فيلزم التسلسل في الارادات و هو باطل فاذا كانت ارادته من اللّه تعالى و غير اختيارية للعبد لم يكن الفعل من اثار العبد و قدرته بل من اثار اللّه تعالى لوجوب حصول الفعل عقيب الارادة المتعلقة به الجازمة الجامعة للشرائط المخلوقة للّه تعالى فلم تكن ارادة العبد و لا حصول الفعل عقيبها من اثار العبد بل من اللّه تعالى.

و فيه ان عدم احتياج الارادة إلى ارادة اخرى لا يدل على عدم كونها من افعال العبد المستندة الى قدرته فان تاثير قدرته في الفعل لا يتوقف ذاتا على الارادة و لذا كان الغافل يفعل بقدرته و هو لا إرادة له و كذا النائم و انما سمي الفعل المقدور اختياريا لاحتياجه غالبا الى الارادة و الاختيار فتوهم من ذلك اشتراط سبق الارادة في كل فعل مقدور و هو خطأ و بالجملة فعل العبد المقدور نوعان و العلم خارجي كالقيام و القعود و نحوهما و ذهني و هو افعال القوى الباطنة كالارادة و العلم و الرضا و الكراهه

---

[1] . انظر في التوحيد الصدوق، ٩٦، ب ٥، ح ٢؛ الامالي للصدوق، ٤٩٤، ح ٦٧٣، مجلس ٦٤؛ مناقب الى آل ابي طالب، ٤، ٣٣٩، الاحتجاج، ٢، ٣٣١، ح ٢٦٩.

و نحوها و الاول مسبوق بالارادة الا نادرا كفعل الغافل و النائم و الثاني بالعكس و الجمع مقدور و مفعول للعبد و لذا كلف الانسان عقلا و شرعا بالمعرفة و وجب عليه الرضا بالقضاء و ورد العفو عن النية و قال تعالى ﴿ذلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّراً نِعْمَةً أَنْعَمَها عَلى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ﴾[١] و قال سبحانه ﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً﴾؛[٢] و قال تعالى: ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ﴾[٣] و قال رسول اللّهصلى‌الله‌عليه‌وآله انما لكل امرىء ما نوى،[٤] و قال نية المرء خير من عمله[٥] و يشهد لكون الارادة من الافعال المستندة الى قدرة العبد ان الانسان قد يتطلب معرفة صلاح الفعل ليحدث له ارادة به و قد يتعرف فساده بعد وجودها فيزيلها بمعرفة فساده و ان كانت جازمة فانها قد تكون فعلية و المراد إستقباليا فالقدرة في المقامين على الارادة حاصلة من القدرة على اسبابها كسائر افعال القلب فكل فعل باطني مقدور للانسان حدوثا و بقاء و زوالا فثبت ان الارادة و مقدماتها اعني تصور المراد و التصديق بمصالحه و الرضا به من الجهة الداعية اليه مقدورة للعبد و من افعاله المستندة اليه. نعم ربما يكون بعض مقدمات الارادة من اللّه تعالى و بذلك تحصل الاعانة من اللّه تعالى لعبده كما تحصل بتهيئة غيرها من مقدمات الفعل و عليه يحمل قول امامنا الصادق

---

١ . الانفال، ٥٣.

٢ . يوسف/ ٨٣.

٣ . المائده/ ٣٠.

٤ . صحيح البخاري، ج ١، ٢، ح ١ و ٥٣.

٥ . صحيح البخاري، ج ١ - ٢، ح ٥٥.

عليه السلام (لا جبر و لا تفويض و لكن أمر بين امرين)[١] فانه لا يبعد ان يكون المراد بالامر بين الامرين دخل اللّه سبحانه في افعال العباد بايجاد بعض مقدماتهما كما هو واقع في اكثر المقدمات الخارجية التي منها تهبئة المقتضيات و رفع الموانع فحينئذ لا يكون العبد مجبورا على الفعل و لا مفوضا اليه بمقدماته و بذلك يصح نسبة الافعال الى اللّه تعالى فان فاعل المقدمات لا سيما الكثيرة القريبة الى الفعل قد يسمى فاعلا له و عليه يحمل ما ظاهره اسناد افعال العباد الى اللّه تعالى كبعض ايات الكتاب العزيز[٢] و اللّه و اولياؤه اعلم.[٣]

ثم اخذ المصنف في بيان المحالات التي تلزم الاشاعرة فقال منها مكابرة الضرورة فان العاقل يفرق بالضرورة بين ما يقدر عليه كالحركة يمنة و يسرة و البطش باليد اختيارا و بين الحركة الاضطرارية كالوقوع من شاهق و حركة المرتعش و حركة النبض و يفرق بين حركات الحيوان الاختيارية و حركات الجماد و من شك في ذلك فهو سوفسطائي اذ لا شيىء اظهر عند العقل من ذلك و لا اجلى منه الى اخر ما ذكره من المحالات اللازمة عليهم و من اراد الاطلاع عليها فليراجع[٤] و انت بعد ما صرت على بصيرة مما ذكرنا من مذهب الكشاف و المعتزلة في خلق الافعال و من انه لا فرق بين القول بكون اللام في الحمد للجنس و بين القول بكونها فيه للاستغراق في ان كل

١ . الكافي، ص ١، ص ١٧٦، ح ٤٠٦؛ عيون الاخبار الرضا عليه السلام، ج ١، ص ١٤١؛ التوحيد للصدوق، ص ٣٩٢، ح ٨؛ الاحتجاج، ج ٢، ص ٤٩٠.

٢ . انظر البقره، ٢/ ٢٥٣؛ الرعد، ١٣/ ١٦؛ الصافات، ٣٧/ ٩٦.

٣ . دلائل الصدق، ج ٣، ص ١١١- ١٢٥.

٤ . دلائل الصدوق، ج ٣، ص ١٢٦.

واحد من القولين مناف بظاهره لمذهب الاعتزال اذ المستفاد من كل واحد منهما اختصاص جميع افراد الحمد بالله تعالى المستلزم لكون جميع الافعال الحسنة الصادرة من العباد المستحقة للحمد مخلوقة لله و صادرة منه اذ لا يحمد على الفعل، بل لا يستحقه الا فاعله و غاية ما يتصور هنا من الفرق ان منافاة القول بالجنس عرضية و بالواسطة اذ منافاة اختصاص الجنس اللازم من القول، بان في تقديم الحمد دلالة على الاختصاص بواسطة استلزامه لاختصاص الافراد و منافاة القول بالاستغراق ذاتية لكن هذا القدر من الفرق لا يصحح اختيار الاول دون الثاني، مع كون كل واحد منها منافيا للمذهب بحسب الظاهر (و بهذا) اى بتصريح صاحب الكشاف بان في تقديم الحمد ايضاً دلالة على الاختصاص (يظهر ان ما ذهب اليه) صاحب الكشاف (من ان اللام في الحمد لتعريف الجنس دون الاستغراق) ليس من باب اثبات اللغة و تفسير معاني الالفاظ بالراي مراعيا فيه المذهب (كما توهمه كثير من الناس) الناظرين الى كلامه المصرح فيه بان اللام في الحمد للجنس دون الاستغراق و ذلك لان نفيه لكون اللام للاستغراق ليس (مبنيا على) المذهب و على (ان افعال العباد عندهم) اى المعتزلة (ليست مخلوقة لله فلا يكون) على هذا المذهب المعتزلة (جميع المحامد راجعة اليه) حتى يستشكل عليه بانه لا دخل للمذهب في اثبات اللغة و تفسير الالفاظ بل القول بالجنسية مبنى على ما ذكره النحويون في باب مسوغات الابتداء بالنكرة من ان من المسوغات تخصص المبتدء بنسبته الى المتكلم قال الجامى و مثل قولك سلام عليك لتخصصه بنسبته الى المتكلم اذ اصله سلمت سلاما عليك فحذف الفعل و عدل الى الرفع لقصد الدوام و الاستمرار فكانه قال: سلامي اي سلام من قبلي عليك

انتهى[١] فكذلك تقول في المقام ان القول بكون اللام في الحمد للجنس دون الاستغراق مبني (على ان الحمد من المصادر السادة مسد الافعال و اصله) حمدت اللّه با (النصب) فحذف الفعل و عدل الى الرفع (و العدول الى الرفع للدلالة على الدوام و الثبات) و حينئذ نقول ان (الفعل) ماضيا كان او غيره (انما يدل على الحقيقة) اى الماهية (دون الاستغراق) كما بين في الاصول، فانا نقطع بان المرة و التكرار من صفات الفعل اعنى المصدر كالقليل و الكثير، لانك تقول اضرب ضربا قليلا او كثيرا او مكررا او غير مكرر فتقيده بالصفات المختلفة و من المعلوم ان الموصوف بالصفات المتقابلة لا دلالة له على خصوصية شيىء منها.

(ان قلت) هذا يدل على عدم دلالة المادة اي المصدر على شيىء من الصفات فلم لا يدل عليها الهيئة العارضة عليها.

قلنا مدلول كل واحدة من الهيئات معلوم بمقتضى حكم التبادر و هو غير ما ادعى من الصفات، فاذا كان الفعل غير دال على الاستغراق و نحوه من الصفات (فكذا ا ما) اى المصدر الذى (ينوب منابه) اي الفعل لعدم جواز زيادة النائب عن المنوب عنه في الدلالة و ان جاز قصوره عنه فان قلت سياتي في اوائل باب متعلقات الفعل نقلاً عن السكاكي ما حاصله ان الفعل قد يفيد الاستغراق فلم لا يجوز ان يكون الفعل الذي ناب عنه المصدر من ذلك القبيل.

قلت: قد ذكر في ذلك المبحث ان ذلك في الفعل المنزل منزلة اللازم بان لا يعتبر تعلقه بمفعول مذكور و لا مقدر و المقام ليس من ذلك القبيل، اذ المفعول المتعلق به الفعل المحذوف اعني اللّه مذكور، فلا يمكن فيه التنزيل المذكور (و فيه) اي فيما

---

١ . ملاجامي، البحث المفعول المطلق، ج ١، ص ٢٢٤.

وجه به كلام صاحب الكشاف من انه مبنى على ما ذكره النحويون حسبما بيناه (نظر) لانه اي ما ذكره النحويون لا ينطبق على ما نحن فيه، (لان النائب مناب الفعل) في تلك القاعدة النحوية انما هو المصدر النكرة، لانه كاف في مقام النيابة كما يظهر من ذكرهم اياها في (مثل سلام عليك) كما نقلناه عن الجامي (و حينئذ لا مانع من ان يدخل فيه) اي في المصدر النكرة اعني حمدا (اللام و يقصد به) اي باللام الاستغراق فانكار صاحب الكشاف الاستغراق مبنيا على تلك القاعدة لا وجه له (فالاولى) في مقام اثبات ان نفي الاستغراق ليس مبنيا على المذهب ان يقال (ان كونه للجنس مبني على انه) اي الجنس هو (المتبادر الى الفهم) و هو اي الجنس المعنى (الشايع) اي الغالب (في) مقام (الاستعمال لا سيما في المصادر) لانها تستعمل للتاكيد غالبا قال في التصريح و المفعول المطلق هو اسم يؤكد عامله فيفيد ما افاده العامل من الحدث من غير زيادة على ذلك انتهى[1] و قد تقدم ان الفعل العامل في المصدر انما يدل على الحقيقة دون الاستغراق لما حكي عن السكاكي من ان المشتقات باسرها ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام و التنوين و هي لا تدل الا على الحقيقة فكذلك ما اشتق منها و لا سيما (عند خفاء قرائن الاستغراق) لانه لا وجه حينئذ للحمل على الاستغراق لانه خروج عن مقتضى وضع اللفظ اعني المعنى الحقيقي له من دون مخرج فتدبر (او) يقال ان كونه للجنس مبني (على ان اللام لا يفيد سوى التعريف و الاسم) اى

---

[1] . التصريح علي التوضيح، ج ١، ص ٣٢٣، هو الشيخ خالد بن عبدالله الازهري المصري المعروف بالازهري ولد في مصر سنة ٨٣٨ توفي الازهري في اليوم الرابع عشر من شهر محرم سنة ٩٠٥ هجري بعد ان حج و وصل الى بركة الحاج خارج القاهرة و له من العمر سبعة و ستون عاماً، بعض مؤلفاته اعراب الكتابه و هو لكافية ابن الحاجب تفسير آية لا اقسم بمواقع علي التوضيح انظر شرح الفية ابن مالک له تصانف لاجل مزيد الاطلاع مقدمة التصريح الطبعة الجديدة مع مقدمة و تحقيق محمد ياسن العيون.

مدخوله اعني الحمد مجردا عن اللام (لا يدل الا على مسماه) اي الحقيقة و الماهية كما بيناه آنفا (فاذن لا يكون ثمة استغراق) (و) لفظة على (في على ما انعم ليس متعلقاً بالحمد على ان للّه خبره لئلا يلزم الاخبار عن المصدر قبل تمام عمله بل هو اما متعلق بمحذوف خبر بعد خبر اي كائن على إنعامه فيكون مشيرا الى الاستحقاقين الذاتي و الصفاتي و يمكن ان يكون هو خبرا و للّه صلة للحمد و يمكن ان يكون مستانفا اي احمده على ما انعم و على بمعنى اللام علة لانشاء الحمد و يحتمل كونه صلة للحمد مثل اللام في للّه و الخبر محذوف اي واجب و اما لفظة ما فيه فهي مصدرية) اي موصول حرفي و هو كل حرف أول مع صلته بالمصدر و لم يحتج الى عامل فالجملة على تقدير مفرد اي على انعامه و لا يرد على هذا الحد همزة التسوية نحو ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ﴾ [1] لان المؤول بالمصدر الفعل وحده لا مع همزة التسوية، بدليل ان الانذار لا استفهام فيه و فيها الاستفهام (لا موصولة) اسمية و هي كل اسم افتقر الى الوصل بجملة خبرية او ظرف او جار و مجرور تامين او وصف صريح و الى عائد و معنى التام فيهما ما يفهم بمجرد ذكره بدون ما يتعلق هو به نحو جاء الذي عندك و جاء الذي في الدار و المتعلق فيهما كائن او استقر محذوفا وجوبا و بذلك اشبها الجملة بخلاف الناقصين نحو جاء الذي مكانا و الذي بك إذ لا يتم معناهما الا بذكر متعلق خاص جائز الذكر نحو جاء الذي سكن مكانا و جاء الذي مر بك فتامل. و انما حكم بكونها مصدرية لا موصولة لامرين أشار اليهما بقوله (لفساده) اي كونها موصولة (لفظا و معنى امّا) الاول اي الفساد (لفظا فلاحتياج الموصول) الاسمي (الى التقدير) اي تقدير ضمير عائد كما تقدم آنفا و ذلك غير ممكن في

---

[1] . البقره/ ٦.

المقام لانه لو قدر في المقام لكان مجرورا و العائد المجرور لا يقدر و لا يحذف اطرادا الّا اذا جرّ بما الموصول جرّ كما قال في الالفية:[١]

كذا الذى جر بما الموصول جر   كمر بالذى مرت فهو بر

فما يترائى من العبارة تسليم امكان التقدير في المقام، كما يظهر من قوله (أى أنعم به) فى غير محله أو اختيار لغير ما عليه صاحب الالفيه، لان الموصول هنا مجرور بعلى و العائد لو قدر مجرورا بالباء لا يحصل الاتحاد بين الجارين لفظا و لا معنى و لا متعلاً فالتقدير فيه متعذر (مع تعذره) أي تقدير العائد (فى المعطوف عليه أعنى علم) ايضاً لكن لا لما ذكر بل لان من شرط الجملة المعطوفة على الصله أن تكون مشتملة على عائد كنفس الصلة، الا اذا كان كعطف بالفاء لما قال فى الالفية:[٢]

و اخصص بقاء عطف ما ليس صلة   على الذى استقر انه الصلة

و فى المقام ليست الجملة المعطوفة أعنى علم مشتملة على عائد لفظا، و لا يمكن تقديره ايضاً بأن يقال التقدير و علمه بناء على جعل الضمير العائد مفعولا ثانيا، (لكون) علم مستوفيا لمفعوليه لان لفظة ما الموصولة في قوله (مالم، نعلم مفعوله) الثانى و المفعول الاول منه محذوف أى علمنا، فان قلت: فليجعل الضمير المقدر الغائب مفعولا أولا دون ضمير المتكلم حتى يصح التقدير قلت لا يمكن ذلك اذا المفعول الاول فى علم يجب أن يكون عالما و الثانى معلوما و فى المقام لا وجه لكون الضمير الغائب على فرض صحة تقديره مفعولا أولا و الوجه فى ذلك ظاهر (و من) صحيح التقدير بأن (زعم ان التقدير و علمه) بناء (على) أن يكون الضمير الغائب المقدر مفعولاً ثانياً و (ان ما لم نعلم

---

١ . البهجة المرضية، ج ١، ص ١٤٨، دارالهجرة.

٢ . البهجة المرضية، ج ٢، ص ١٤٩، دارالهجرة؛ المكررات، ج ٣، حرف العطف.

بدل من الضمير) الغائب (المحذوف) الراجع الى ما لم نعلم على ما صرح به الچلبى بقوله الثانى أن يكون ما لم نعلم تفسيرا للضمير المبهم المحذوف قال في المفصل على ما حكى عنه في حاشية المختصر طبع تركيا فى قوله تعالى ﴿وَ أَسَرُّوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾[١] ان الفاعل قد اضمر على شريطة التفسير و الذين ظلموا بدل منه موضح له كما فى قام و قعد زيد على تقدير أن تعمل الثانى فان زيد مفسر للضمير فى قام انتهى[٢] فلا تغتر اذا بما قاله بعض من ان ذلك لا يجوز في المقام لوجود المرجع فيما قبله يعنى ما لم نعلم لانه من قصور الباع و قلة الاطلاع و الانسان لا يرتكب و لا يقول الا بقدر المستطاع و اما ما جعله موجباً للمنع فيظهر فساده من المراجعة في الكشاف فى تفسير قوله تعالى ﴿فَقَضاهُنَّ سَبْعَ سَماواتٍ﴾[٣] و سيأتى فى بحث وضع للضم موضع المظهر ما يوضح ذلك و لم يبال بعود الضمير الى المتأخر[٤] قال فى المغنى فى بحث عود الضمير الى المتأخر. السادس ان يكون مبدلا منه الظاهر[٥] (او) بناء على ان يكون ما لم نعلم (خبر مبتدأ محذوف او نصب بتقدير اعني) على طريقة قطع التابع عن التبعية (فقد تعسف) في جميع هذه الوجوه و خرج عن الطريق المستقيم اما الوجه الاول فقيل لاستلزامه الابدال من المحذوف و حذف المبدل منه غير جائز عند الجمهور في غير الاستثناء و عند ابن الحاجب مطلقاً و انى لم اجد فيما عندي من كلام القوم ما يستشم منه منع الجمهور ذلك

---

١ . الانبياء/ ٣.

٢ . حاشية چلبي على المطول، ص ٣.

٣ . فصلت/ ١٢.

٤ . الكشاف، ذيل آيه.

٥ . المغني، باب الرابع، ذيل البحث.

بل يستشم من كلام ابن هشام خلاف ذلك قال في الباب الخامس قيل في و لا تقولوا لما تصف السنتكم الكذب و في ﴿كَما أَرْسَلْنا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ﴾[١] ان الكذب بدل من مفعول تصف المحذوف اي لما تصفه و كذلك في رسولا بناء على ان ما في كما موصول اسمي و يرده ان فيه اطلاق ما على الواحد من اولي العلم، و الظاهر ان ما كافة و اظهر منه انها مصدرية لابقاء الكاف على عمل الجر انتهى محل الحاجة من كلامه[٢] فانت ترى انه لم يناقش في اصل الدعوى اعني حذف المبدل منه بل ناقش القيل في المثال فلو كان لهم في اصل الدعوى بحث و كلام لكان اولى بالذكر في المقام بل يظهر من كلام الرضى الذي هو المرجع فى امثال هذه المسئلة انه لا خلاف و لا كلام في المقام قال في بحث عطف البيان و نحو قولهم اعجبني من زيد علمه و من عمر وجوده الثاني فيهما كانه عطف بيان و المعطوف عليه محذوف و الاصل اعجبني شىء من اوصاف زيد علمه و خصلة من خصال عمرو جوده و كذا كسرت من زيد يده اي كسرت عضوا منه يده حذف المعطوف عليه و اقيم المعطوف مقامه كما يحذف المستثنى منه و يقام المستثنى مقامه في نحو ما جاءني الّا زيد انتهى[٣]. و انت اذا تاملت فى كلامه هذا مع قولهم:[٤]

و صالحا لبدلية يرى   في غير نحو يا غلام يعمرا

تجد حقيقة ما قلناه و كذلك يظهر من كلام ابن هشام في باب شرائط الحذف حيث لم يذكر ان من شرائط الحذف ان لا يكون المحذوف مبدلا منه فراجع

---

١ . البقرة/ ١٥١.

٢ . المغني، ص ٢، ذيل بحث الباب الخامس.

٣ . شرح الكافية، بحث العطف البيان.

٤ . شرح ابن عقيل، ج ٢، ص ٢٢١.

اما الوجه الثاني: فقيل لاستلزامه الحذف بلا دليل يعتد به و هو غير مستحسن لفوات ما هو المقصود من الابدال، اعنى التقرير و التوطئة و التمهيد، و لان الرفع و النصب بعد القطع عن التابعية للمدح و ان كانا لطيفين في انفسهما، لكنه لا لطف في بيان ما علم بما لم نعلم و في كلا التعليلين نظر، اما الاول فلان المبدل منه على فرض تقديره فضلة لا يحتاج حذفها الى دليل. قال ابن هشام في طي شرائط الحذف و اما اذا كان المحذوف فضلة فلا يشترط لحذفه وجدان لدليل و لكن يشترط ان لا يكون في حذفه ضرر معنوي كما في قولك مضربت الا زيدا او صناعي كما في قولك زيداً ضربته و قولك ضربني و ضربته زيد ثم بين في السابع و الثامن من شروط الحذف وجه الضرر في الامثلة المذكورة اللهم الا ان يقال: ان المراد من الفضلة ما لم يكن في الاصل احد ركني الكلام قال في شرح التصريح في شرح قول ابن مالك[1]

و لا تجز هنا بلا دليل سقوط مفعولين او مفعول

و يمتنع بالاجماع حذف احدهما اقتصارا اي لغير دليل لان المفعولين هنا اصلهما المبتدأ و الخبر فكما لا يجوز ان يؤتى بمبتدأ دون خبر و لا بخبر دون مبتدأ قبل دخول الناسخ فكذلك بعده و اما حذف احدهما اختصارا اى لدليل فمنعه ابو اسحق ابن ملكون من المغاربة و طائفة و حجتهم ان المفعول في هذا الباب مطلوب من جهتين من جهة العامل فيه و من جهة كونه احد جزئي الجملة فلما تكرر طلبه امتنع حذفه كذا قالوا و ما قالوه منتقض بخبر كان فانه مطلوب من جهتين و لا خلاف في جواز حذفه اذا دل عليه دليل و اجازه الجمهور كقوله تعالى ﴿وَ لا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخَلُونَ

---

١ . التصريح علي التوضيح، ج ١، ص ٢٥٨؛ البهجة المرضية المسمي باالسيوطي، ص ٢٨٠؛ المكررات، ج ١، ص ٢٧٧.

بِما آتاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْراً لَهُمْ﴾[1] تقديره و لا يحسبن الذين يبخلون ما يبخلون به هو خيرا لهم فحذف المفعول الاول للدلالة عليه و كقوله و هو عنتر العبسي.[2]

و لقد نزلت فلا تظني غيره   مني بمنزلة المحب المكرم

تقديره فلا تظني غيره مني واقعاً فحذف المفعول الثاني و التاء في نزلت مكسورة و الحاء و الراء من المحب المكرم مفتوحان.

و اما الثاني فلان وجه قطع التابع عن التابعية لا ينحصر في كونه للمدح حتى يقال لا لطف لبيان ما علم بما لم نعلم مدحا فالاولى في تعليل الاعتساف ان يقال ان في هذه الوجوه تبعيد للمسافة فتامل (و اما) الفساد (معنى فلان الحمد على الانعام الذي هو من اوصاف المنعم امكن) اي اسهل (من الحمد على نفس النعمة) لكثرتها و عدم القدرة على تعدادها ﴿وَ إِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لا تُحْصُوها﴾[3] قيل: يريد بالامكنية ان الحمد صفة المنعمية اشد تمكنا في القلب من الحمد على نفس النعمة، لان الحمد عليها على سبيل التجوز بناء على انها اثر تلك الصفة (و لم يتعرض للمنعم به) اي النعمة لامور الاول (لقصور العبارة عن الاحاطة به) ان اراد ذكرها تفصيلاً، بان يقول الحمد للّه على السمع و البصر الى اخر النعم و في بعض النسخ ايها ما لقصور العبارة اي لاجل ان يتوهم السامع قصور العبارة عن الاحاطة بالمنعم به اي لاجل ان يوقع في ذهن السامع قصور العبارة عن الاحاطة بالمنعم به ان اراد ذكر الكل اجمالا بان يقول الحمد للّه على

---

۱ . آل عمران/ ۱۸۰.

۲ . خزانة الادب، ج ۲، ص ۳۵، الخصائص ابن جني، ج ۲، ص ۳۵.

۳ . النحل/ ۱۸.

جميع النعم او بعضها المعين تفصيلاً بان يقول الحمد للّه على العلم مثلا او بعضها غير المعين بان يقول الحمد للّه على بعض النعم و الثاني: لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح ان اراد ذكر البعض الممكن ذكره و هذا هو المراد بقوله: (و لئلا يتوهم اختصاصه بشيىء دون شيىء) بناء اعلى ان تعليق الحكم بشيىء مشعر بالعلية و ان لم يكن المعلق به وصفا و الحاكم بهذا الاشعار هو الذوق السليم و الى هذا ينظر قوله فيما سبق بل انما تعرض للانعام بعد الدلالة على استحقاق الذات تنبيها على تحقق الاستحقاقين فلا يرد ما قيل من انه لم يعهد من قواعدهم ان تعليق الحكم باسم غير صفة مشعر على كون مدلوله منشأ للحكم على ما بين في الاصول في باب مفهوم اللقب فتامل جيدا (و) الثالث (ليذهب نفس السامع كل مذهب ممكن) فلا يتوقف نفس السامع عند نعمة دون نعمة فكلما يتصور نعمة من النعم ينتقل منها الى غيرها مما هو عالم به و هذا بخلاف ما اذا ذكر المنعم به اي النعمة فانه يتعين فربما يتوهم الانحصار فيه و هذا نظير ما ياتي في باب الايجاز و الاطناب في حذف جواب الشرط فراجع (ثم انه صرح ببعض النعم) و هو قوله بعيد ذلك و علم من البيان (ايماء) اي للاشارة (الى اصول ما يحتاج اليه في بقاء النوع) البشري (بيانه) اي بيان ان قوله و علم من البيان اشارة الى اصول ما يحتاج اليه نوع البشر (ان) نوع (البشر مدني بالطبع) قال في المقرب المدينة المصر الجامع و قيل الحصن يبني في اصطمة الارض جمعها مدائن و مدن بضم الدال و مدن بسكونها و ضم الميم فيهما قيل المدينة وزنها فعيلة لانها من مدن بمعنى اقام و قيل مفعلة بفتح الميم لانها من دان و جمعها مدن و مدائن و من جعلها فعيلة همّز و من جعلها مفعلة لم يهمز كما لا يهمز معايش و النسبة الى مدينة يثرب مدني بياء واحدة مشددة و الى غيرها مديني بنون بين يائين ثانيهما مشددة و قيل: اذا نسبت الانسان الى

المدينة قلت مدني، و اذا نسبت اليها الطائر و غيره من الحيوان.

قلت: مدينى كلاهما بالضبط المتقدم.

و قال: ايضاً تمدن الرجل، تخلق باخلاق اهل المدن، و انتقل من الخشونة و الهمجية و الجهل الى حالة الظرف و الانس و المعرفة، و قيل: مولدة، انتهى بادنى تصرف للتوضيح.

فقوله: (أي محتاج في تعيشه الى التمدن و هو اجتماعه مع بني نوعه) يناسب المعنى الاخير و ان كان ارجاعه الى المعنى الاول بتكلف ممكناً.

فإن قلت: ما فائدة هذا الاجتماع؟ قلنا: فائدته انهم (يتعاونون و يتشاركون في) كل ما يحتاجون اليه في (تحصيل) كل ما يتوقف عليه تعيشهم من (الغذاء و اللباس و المسكن و غيرها) من آلات الصنايع و وسائل السفر و نحوها.

(و هذا): أي ما ذكر، أي التعاون و التشارك في تحصيل ما ذكر (موقوف على ان يعرّف) و يفهّم (كل أحد صاحبه) الذي في وسعة اعانته و المشاركة معه في تحصيل (ما في ضميره) مما هو محتاج اليه. و التعريف و التفهيم لا يمكن إلّا بآلة و سبب.

فإن قلت: يعرفه و يفهمه بالاشارة، قلنا: (الاشارة) غير كافية إلّا لتعريف المشاهدات الموجودة او ما هو بمنزلتها، بداهة إستلزام الاشارة الحضور، (و) إذا كان كذلك فهي (لا تفي ب إفهام المعدومات و المعقولات الصرفة)، و قد يحتاج الانسان إلى ان يعرّفها صاحبه لأمر دنيوي، يتوقف تعيشه عليه ككونه معلما و نحوه، او لامر اخروي بناء على تعميم ما يتعاون فيه، بالنسبة الى ما يحتاج اليه في امر المعاد، كما احتمله بعض المحققين.

فعلى ذلك لا بد له من الاستدلال بامور عقلية غير قابلة للاشارة الحسيّه.

(و) إن قلت: فليكتب كل احد ما في ضميره لصاحبه، لانها وافية بكل ما يريد افهامه كما هو واضح، قلنا:

أولا: إن ذلك يتوقف على ان يخلق اللّه للانسان علماً ضرورياً، بحيث يعلم دلالة كل خط على معناه، من غير ان يتوقف العلم بها الى الالفاظ، و ذلك غير واقع و ان كان ممكناً.

(و) ثانيا: (في الكتابة) ما ينافي الحكمة، و ذلك لانها باقية بعد انقضاء حاجة الاعلام، فقد يلزم ان يطلع على المراد من لا يراد اطلاعه عليه.

و ثالثا: فيها (مشقة)، لاحتياجها الى ادوات قد يعسر في بعض الاوقات حضورها، (فأنعم اللّه عليهم بتعليم البيان).

قال اللّه تعالى: ﴿الرَّحْمٰنُ خَلَقَ الْإِنْسانَ عَلَّمَهُ الْبَيانَ﴾،[1] (و هو) أي البيان (المنطق) بفتح الميم، مصدره نطق.

قال في المصباح: نطق نطقا، من باب ضرب، و منطقا و النطق بالضم اسم منه، و انطقه إنطاقا جعله ينطق، و يقال: نطق لسانه، كما يقال: نطق الرجل، و نطق الكتاب بين و أوضح، و انتطق فلان تكلم، انتهى.[2]

(الفصيح) سياتي معناه.

قال في المصباح: العرب إسم مؤنث، و لهذا يوصف بالمؤنث، فيقال:

العرب العارية و العرب العرباء، و هم خلاف العجم، و رجل عربي ثابت النسب في العرب، و إن كان غير فصيح. و اعرب بالالف اذا كان فصيحا و ان لم يكن من

---

١. الرحمن/ ١.

٢. المصباح المنير، ص ٦١١.

العرب، و اعرب الشيىء و اعربت عنه و عربته بالتثقيل و عربت عنه كلها بمعنى التبيين و الايضاح.[١]

و هذا المعنى هو المراد بقوله: (المعرب عما في الضمير ثم) سياتي في اوائل الباب السابع، انها في امثال المقام ليست للتراخي الزماني.

(إن هذا الاجتماع) مع بني نوعه (إنما ينتظم) و يدوم و يستفاد منه، (اذا كان بينهم (معاملة) يتراضى به الطرفان.

قال في المصباح: عاملته في كلام أهل الامصار، يراد به التصرف من البيع و نحوه، انتهى.[٢]

(و) التراضي يتوقف على ان يكون في المجتمع (عدل)، و هو يطلق في اللغة و يراد به المصدر المقابل للجور، و هو انصاف الغير بفعل ما يجب له و ترك ما لا يجب، و الجور في مقابله.

قال في المصباح: العدل القصد في الامور، و هو خلاف الجور[٣] و لا بد فيما يسمى عدلاً، من ان يكون مما (يتفق الجميع عليه)، غير صادر من المتآمرين ذوي الآراء الفاسدة و العقائد الكاسدة، المنقادين للشهوات المتمسكين بالمغالطات، الساعين لتحصيل ما سوّلت لهم انفسهم غير ميالين بما تتجه افعالهم و اقوالهم، من افشاء الظلم و العدوان و خراب الديار و البلدان، و ابادة من فيها من السكان، كما تراه و نراه بالعيان، (لأن كل احد يشتهي حصول ما يحتاج اليه) فيسعى لتحصيله و إن يلزم

---

١. المصباح المنير، ٤٣٠.

٢. المصباح المنير، ص ٤٣٠.

٣. المصباح المنير، ص ٣٩٦.

منه ما ذكر.

(و) مع ذلك (يغضب على من يزاحمه) في ذلك التحصيل و سلب الاموال، فيتلف النفوس غير مبال، غافلا او متغافلا عن قبح ما يصدر منه من الافعال، بل يرى و يدعي ان ذلك حسن، و من شيم ذوي العقول من الرجال.

(فيقع) حينئذ (الجور)، و يتصف من لا رحم له من الاقوياء بصفات الحيوانات الضارة، و الكلاب العقر و الذئاب المفترسة، يمزق الضعفاء من بني نوعه تمزيقا، لا يقدر الضعفاء على حركة و لا مدافعة، كما سمعناه من لسان التاريخ، و رأيناه بام أعيننا، فلا يبقى في البلدان او القرى إلا دمنة لم تكلم، و لا يوجد فيها الا قوم حيارى، فيفر المرء من اخيه و من صاحبته و بنيه.

(و يختلّ) بذلك (امر الاجتماع و) لكن لا يذهب عليك ان (المعاملة و العدل) المتفق عليه الجميع ايضا، غير واف بما هو المقصود من الاجتماع من التعاون و التشارك، فيما يحتاج اليه للتعيش، لانه أي المعاملة و العدل (لا يتناول) الجزئيات الغير المحصورة).

تذكير الضمير في يتناول و افراده، باعتبار كون المرجع مصدرا مقيدا بالعدل، و يحتمل ان يكون باعتبار ان المرجع كل واحد نظير قوله:[1]

إن للخير و للشرّ مدى   و كلا ذلك وجه و قبل

فما توهم بعضهم من ان ابتداء الكلام قوله و المعاملة فقد اخطاء يظهر وجه خطائه من مراجعة شرح القوشجى عند قول الخواجه في بحث القضاء و القدر لان النوع محتاج الى التعاضد فان التفتاذانى اخذ هذا الكلام من هناك.

---

١. الاشباه و النظائر في النحو، ج ٣، ص ١٧٠.

و لهم في دخول اللام على لفظة «غير» كلام.

قال في المصباح: غير يكون وصفا للنكرة، تقول: جاءني رجل غيرك، و قوله تعالى: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾[١] إنما وصف بها المعرفة، لانها اشبهت المعرفة باضافتها الى المعرفة فعوملت معاملتها، و وصف بها المعرفة، و من هنا اجترأ بعضهم، فادخل عليها الالف و اللام، لانها لما شابهت المعرفة باضافتها الى المعرفة، جاز ان يدخلها ما يعاقب الاضافة و هو الالف و اللام، و لك أن تمنع الاستدلال، و تقول: الاضافة هنا ليست للتعريف بل للتخصيص، و الالف و اللام لا تفيد تخصيصا فلا تعاقب اضافة التخصص، مثل سوى و حسب، فانه يضاف للتخصص، و لا تدخله الالف و اللام، انتهى.[٢]

و قال بعض المحققين: ان النحاة قد منعوا غير باللام، مع كونه مضافا، و ان كان نكرة، و لم يوجد ذلك ايضاً في كلام العرب العرباء، و لكن يوجد في كلام بعض العلماء، كأنهم جعلوه بمعنى المغاير، انتهى.[٣]

و الدليل على عدم تناول المعاملة و العدل للجزئيات، ما نراه من التحير و اختلاف الاراء، من الذين يرون انفسهم اعقل العقلاء في المجتمع، في الامور الجزئية التافهة، ككون الانسان منسوبا الى وطن و مملكة او دولة من الدول، بحيث يساوي في الحقوق غيره من الساكنين و المستوطنين في تلك المملكة او الدولة، فنرى بعضهم يحكم بكفاية إقامة أشهر قليلة في ذلك، و منهم من يحكم بعدم كفاية ذلك، بل يرى لزوم اقامة

---

١ . الحمد/ ٧.

٢ . المصباح المنير، ص ٤٥٨.

٣ . البهجة المرضية، ج ٢، ص ٢٥.

سنوات عديدة، و منهم من يقول: باشتراط التولد فيها، و منهم من لا يكتفي بذلك جميعا، بل يشترط امورا أخر، لا اعتبار لها عند العقل السليم و الفهم المستقيم، و لاجل اختلاف بسير، ينسون عواطف الانسانية، بحيث يوذي كل رعايا الاخر بلا جرم و تقصير فإذا كانوا كذلك في الامور الجزئية التافهة، فلا اعتماد عليهم في الامور الكلية، و لا بالمعاملة و العدل الذي يقررها هذا المجتمع، (بل لا بد لها) أي المعاملة و العدل.

و توجيه افراد الضمير قد تقدم آنفاً (من قوانين كلية).

قال في المصباح: القانون الأصل، و الجمع قوانين، انتهى و بمعناه الظابطة و القاعدة.[١]

قال محشى التهذيب: هو لفظ يوناني او سرياني.

موضوع في الاصل لمسطر الكتابة، و في الاصطلاح قضية كلية تعرف منها احكام جزئيات موضوعها، انتهى.[٢]

و سياتي عن قريب تعريف القاعدة ايضاً بذلك، و إنما (هي) اي القوانين ههنا (علم الشرايع)، كل بحسب ما يقتضيه مصلحة المجتمع في زمانه و أوانه، (و لا بد لها) أي القوانين (من واضع) يضعها (و يقررها على) حسب (ما ينبغي)، و تقتضيه الحكمة و العقل السليم، مراعيا فيها مصلحة المجتمع بجميع طبقاته و أفراده، بحيث لا تشذ عنها امورهم الجزئية فضلا عن الكلية، حال كونها أي القوانين (مصونة عن الخطأ، و هو) أي الواضع كذلك (الشارع).

و اختلف في المراد من الشارع، هل هو اللّه تعالى؟ أو النبيﷺ، كل في زمانه و

---

١. المصباح المنير، ص ٥١٧.

٢. حاشية ملا عبداللّه يزدي، ص ٢، مؤسسة معارف اسلامي المنسوب الى جامعة المدرسين.

أوانه؟ أو كلاهما؟ و المختار عند المحققين هو الاول.

و ذلك: لان مقتضى وضع اللفظ بحسب اللغة، ان لا يطلق على النبي، لأن معناه جاعل الشرع و واضعه كما هو المتبادر منه عند الاذهان المستقيمة.

قال في المصباح: الشرعة بالكسر الدين، و الشرع و الشريعة مثله مأخوذ من الشريعة، و هي مورد الناس للاستقاء، سميت بذلك لوضوحها و ضهورها، و جمعها شرايع، و شرع اللّه لنا كذا بشرعه، أضهره و اوضحه، انتهى.[1]

فيختص باللّه تعالى، و يدل عليه ايضاً قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ ما وَصَّى بِهِ نُوحاً﴾[2] الاية، و قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهاجاً﴾،[3] فيكون صدقه على النبي على خلاف مقتضى وضعه اللغوي.

و أما القول الثالث: فلم اعثر على دليل عليه.

نعم، يمكن ان يكون نظر القائلين بذلك الى ما ادعي في حق نبينا صلّى اللّه عليه و آله من تفويض الاحكام اليه صلى الله عليه وآله، و لكن فيه كلام له محل اخر.

و اختار بعضهم بل الاكثر القول الثاني: محتجين بان الشارع صار حقيقة عرفية في النبي، و المراد منه حينئذ مبين الشرع، و قد يستند في مجيئه بذلك المعنى الى كلام اللغويين حيث قالوا: بكون شرّع بمعنى سنّ و أوضح و بيّن و اظهر.

و يظهر من الفاضل المقداد اختيار هذا، حيث يقول في بحث النبوة من شرح باب

---

١. المصباح المنير، ص ٣١٠.

٢. الشوري/ ١٣.

٣. المائده/ ٤٨.

الحادي عشر: إعلم ان النبوة مع حسنها خلافا للبراهمة، واجبة في الحكمة خلافا للاشاعرة، و الدليل على ذلك:

هو أنه لما كان المقصود من ايجاد الخلق هو المصلحة العائدة اليهم، كان اسعافهم بما فيه مصالحهم و ردعهم عما فيه مفاسدهم واجبا في الحكمة، و ذلك أما في احوال معادهم او احوال معاشهم.

اما في احوال معاشهم، فهو انه لما كانت الضرورة داعية في حفظ النوع الانسان الى الاجتماع، الذي يحصل معه مقاومة كل واحد لصاحبه فيما يحتاج اليه، استلزم ذلك الاجتماع تجاذبا و تنازعا يحصلان من محبة كل واحد لنفسه، و ارادة المنفعة لها دون غيرها، بحيث يفضي ذلك الى فساد النوع و اضمحلاله، فاقتضت الحكمة وجود عدل يفرض شرعا يجري بين النوع، بحيث ينقاد كل واحد إلى امره، و ينتهي عند زجره، ثم لو فوّض ذلك الشرع اليهم لحصل ما كان اولا، إذ لكل واحد راي يقتضيه عقله، و ميل بوجبه طبعه، فلا بد حينئذ من شارع متميز بآيات و دلالات تدل على صدقه، كي يشرع ذلك الشرع مبلغا له عن ربه. يعد فيه المطيع و يتوعد العاصي، فيكون ذلك ادعى الى انقيادهم لامره و نهيه.

و اما في احوال معادهم، فهو انه لما كانت السعادة الاخروية لا تحصل الا بكمال النفس، بالمعارف الحقة و الاعمال الصالحة، و كان التعلق بالامور الدنيوية و انغمار العقل في الملابس البدنية، مانعا من ادراك ذلك على الوجه الاتم، و النهج الاصوب، أو يحصل ادراكه لكن مع مخالجة الشك و معارضة الوهم، فلا بد حينئذ من وجود شخص لم يحصل له ذلك التعلق المانع، بحيث يقرر لهم الدلائل و يوضحها لهم، و يزيل الشبهات و يدفعها، و يعضد ما اهتدت اليه عقولهم و يبين لهم ما لم يهتدوا اليه،

و يذكرهم خالقهم و معبودهم، و يقرر لهم العبادات و الاعمال الصالحة ما هي؟ و كيف هي؟ على وجه يوجب لهم الزلفى عند ربهم، و يكررها عليهم ليستحفظوا التذكير بالتكرير، كي لا يستولي عليهم السهو و النسيان، اللذان هما كالطبيعة الثانية للانسان، و ذلك الشخص المفتقر اليه في احوال المعاش و المعاد هو النبي، فالنبي واجب في الحكمة و هو المطلوب.[١]

و إلى هذا القول ينتظر قوله: (ثم الشارع لابد) له من (ان يمتاز باستحقاق الطاعة).

و يجب في النبي العصمة ليحصل الوثوق بافعاله و اقواله، فيحصل الغرض، من البعثة، و هو متابعة المبعوث اليهم له في اوامره و نواهيه،

(و هو) أي الامتياز المذكور (انما يتقرر بآيات تدل على ان شريعته من عند ربه و هي المعجزات).

قال بعض الفضلاء: و انّما كان ظهور المعجزة طريقا لمعرفة صدقه لان اللّه تعالى، بخلق عقيبها العلم الضروري بالصدق، كما اذا قام رجل في مجلس ملك بحضور جماعة، و ادعى انه رسول هذا الملك اليهم، فطالبوه بالحجة.

فقال: هى ان يخالف هذا الملك عادته، و يقوم على سريره ثلاث مرات و يقعده ففعل، فانه يكون تصديقا له، و مفيدا للعلم الضروري لصدقه، من غير ارتياب.

و قال ايضا: و طريق معرفة صدقه، أي صدق النبي في دعوى النبوة ظهور المعجزة على يده، و هو ثبوت ما ليس بمعتاد، او نفي ما هو معتاد، مع خرق العادة، و مطابقة الدعوى.

قيّد بذلك إحترازا عن الكرامات، فإنها لا تكون مطابقة للدعوى ضرورة عدم

---

١ . شرح باب حادي عشر، ج ٣، ص ١٣٧، نشر الكتاب.

الدعوى، لكنه يحرج الارهاص و المعجزة الكاذبة، لكن ينبغي ان يذكر ههنا قيد آخر، و هو عدم المعارضة ليتميز عن السحر و الشعبذة.

و المشهور في تعريف المعجزة، انه امر خارق للعادة. مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة،[١] لكنه ينتقض بما إذا دل على خلاف دعواه، كمن ادعى النبوة، و قال معجزتي ان انطق هذا الحجر فنطق، لكنه قال: انه كاذب.

فالاولى في تعريفهما ان يزاد على المشهور، قولنا: و مطابقة الدعوى.

و اختلفوا في ظهور المعجزة على سبيل الإرهاص، و هو احداث امر خارق للعادة، دالّ على بعثة النبي قبل بعثته، إنه هل يجوز ام لا؟ فاختار بعضهم الجواز، و احتج عليه بظهور معجزات نبينا قبل نبوته، مثل: انكسار إيوان كسرى، و انطفاء نار فارس، و تظليل الغمام و تسليم الاحجار.

الكلام فى إعجاز القرآن

(و أعلى معجزات نبينا القرآن الفارق بين الحق و الباطل).

و إعلم انه لا بد لنا من تطويل الكلام، في إعجاز كلام الملك العلّام، و في بعض

---

١ . قال العلامة المجلسي في تعريف المعجزة فيه مقاصد الاول في حقيقة المعجزة و هي امر يظهر على ان يعجزه العادة بخلاف العادة من المدعي للنبوة او الامامة عند جري المنكرين علي وجه يدل علي صدقه و ما يمكنهم معارضة و لها سبعة الشروط، بحار الانوار، ج ١٧، ص ٢٢٢، بيروت؛ و اختلفت في الروايات و الاقوال العلما في حقيقة المعجزة و علت منها عن ابي بصير قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام لأي علة أعطى الله عز و جل أنبيائه و رسله و أعطاكم المعجزة فقال ليكون دليلاً على صدق من أتى به و المعجزة علامة لله لا يعطيها إلا أنبياءه و رسله و حججه ليعرف به صدق الصادق من كذب الكاذب، علل الشرايع، ج ١، ص ١٢٢.

الشبهات التي ارتكبها بعض الملاحدة اللئام، فانه مناسب لمقتضى المقام، و على الله التوكل و به الاعتصام فنقول:

اما انه معجز، فلانه صلى الله عليه وآله تحدى به و دعى الى الاتيان بسورة من مثله مصاقع البلغاء، و الفصحاء من العرب العرباء، مع كثرتهم كثرة رمال الدهناء، و حصى البطحاء و شهرتهم بغاية العصبية و الحمية الجاهلية، و تهالكهم على المباهات و المبادات، فعجزوا حتى آثروا المقارعة بالسيوف على المعارضة بالحروف، و بذلوا المهج و ارواح دون المدافعه بالأبدان و الاشباح، فلو قدرو على المعارضة لعارضوا و لو، عارضوا لنقل الينا لتوفر الدواعي و عدم الصارف، و العلم بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات، لا يقدح فيه احتمال انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها، او عارضوا و لم ينقل الينا لمانع كعدم المبالاة و قلة الالتفات، و الاشتغال بالمهمات.

و الحاصل ان اعجازه متيقن و ان اختلف في وجهه.

فقال الجمهور: على أن إعجاز القرآن لكونه في الطبقة العليا من الفصاحة، و الدرجة القصوى من البلاغه، على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم، و علماء الفرق بمهارتهم، في فن البيان و احاطتهم باساليب الكلام، و المراد بالفصاحة ما هو اعم منها و من البلاغة، و اطلاقها على هذا المنى شايع.

و قال بعض المعتزله: إعجازه لاسلوبه الغريب، و نظمه العجيب، المخالف لما عليه كلام في الجطب و الرسائل و الاشعار.

و قال القاضي الباقلاني: و إمام الحرمين، ان وجه الاعجاز هو اجتماع الفصاحة مع الاسلوب المخالف لاساليب كلام العرب من غير استقلال لاحدهما، إذ ربما يدعي أن بعض الخطب و الاشعار، من كلام اعاظم ألبلغاء لا ينحط عن خزالة القرآن

انحطاطا بينا قاطعا للاوهام، و ربما يقدر نظم ركيك يضاهي نظم القرآن على ما ورد من ترهات مسيلمة الكذاب: الفيل ما ادراك ما الفيل و ما ادراك ما الفيل له ذنب و ثبل، و خرطوم طويل»

و يذهب النّظّام و كثير من المعتزله و المرتضى من الشيعة، ان اعجازه بالصرفة، و هي: ان اللّه تعالى صرف همم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليها، و ذلك اما بسلب قدرتهم، او بسلب دواعيهم، او لشييء اخر نذكره، و احتجوا بوجهين:

الاول: انا نقطع بان فصحاء العرب، كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السور، و مركباتها القيرة، مثل: ﴿رَبِّ الْعالَمِينَ﴾؛[1] و هذا الى الاخر، فيكونون قادرين على الاتيان بمثل السورة:

و الثاني: ان الصحابة عند جمع القرآن، كانوا يتوقفون في بعض السور و الايات الى شهادة الثقات،

(١) قال في الاتقان: اخرج ابن ابي داود من طريق الحسن، ان عمر سئل عن اية من كتاب اللّه، فقيل: كانت مع فلان قتل يوم اليمامة، فقال، انا للّه، و امر بجمع القرآن، فكان اول منّ جمعه في المصحف.[2]

و اخرج ايضاً من طريق يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب قال:

قدم عمر فقال من كان تلقى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و كان عنده مشيئا من القرآن فليات به، و كانوا يكتبون ذلك في المصاحف و الالواح و السب، و كان لا يقبل

---

١. الفاتحة/ ١.

٢. الاتقان في علوم القرآن، ج ١، ص ١١٧.

من احد شينا حتى يشهد شهيدان.[١]

و اخرج بن ابي داود ايضاً من طريق هشام بن عروة عن ابيه ان ابا بكر قال: لعمر و لزيد أقعدا على باب المسجد فمن جائكما بشاهدين على حيى من كتاب اللّه فاكتباه.[٢]

و بمضمونها عندهم روايات كثيرة مثل ما اخرجه ابن اشنه في كتاب المصاحف عن الليث بن سعد قال: اول من جمع القرآن ابو بكر و كتيبه زيد، و كان الناس يأتون ثابت فكان لا يكتب اية الا بشهادة عدلين، و ان اخر سورة برائة لم يوجد الا مع ابي خذيمة بن ثابت، فقال: اكتبوها فان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله جعل شهادة رجلين فكتب، و ان عمر أتى باية الرجم فلم يكتبها لانه كان واحدا)[٣] و ابن مسعود قد بقي مترددا في الفاتحة و المعوذتين.

(٢) في الاتقان للسيوطي و في مصحف ابن مسعود مائة و اثنى عشره سورة لانه لم يكتب المعوذيين.[٤]

و اخرج ابو عبيدة عن ابن سيرين قال: كتب أبي بن كعب في مصحفه فاتحة الكتاب و المعوزين.[٥]

و لو كان نظم القرآن معجز الفصاحة لكان كافيا في الشهادة.

---

١ . الاتقان في علوم القرآن، ج ١، ص ١١٨.

٢ . نفس المصدر.

٣ . الصدر السابق.

٤ . الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج ١، ص ٢١٥؛ الاتقان في علوم القرآن، ج ١، ص ٢٢٧.

٥ . الاتقان في علوم القرآن، ج ١، ص ٢٢٦؛ الانتصار للقرآن الباقلان، ج ١، ص ٣٢٢.

و الجواب عن الاول: ان حكم الجملة قد يخالف حكم الاجزاء، و هذه بعينه شبهة من نفي قطعية الاجتماع و الخبر المتواتر، و لو صح ما ذكرناه لكان كل من آحاد العرب قادرا على الاتيان بمثل قصائد فصحائهم كامرء القيس و أقرانه، و اللازم قطعي البطلان.

و عن الثاني: بعد صحة الرواية، و كون الجمع بعد النبي لا في زمانه.

(١) قال الحاكم في المستدرك: جمع القرآن ثلث مرات، احديها بحضرة رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله.

ثم اخرج بسند على شرط الشيخين عن زيد بن ثابت قال: كنا عند رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله نؤلف القرآن، ثم قال:[١] الثانية بحضرة بي بكر الخبر[٢] و كون كل سورة مستقلة بالاعجاز، إن ذلك كان للاحتياط و الاحتراز عن ادنى تغير لا يخل بالاعجاز، كل سورة ليس مما يظهر لكل احد بحيث لا يبقى له تردد اصلاً و استدل على بطلان الصرفة بوجوده:

الاول ان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون من حسن نظمه و بلاغته و سلاسته في جزالته و يرقصون رؤسهم عند سماع قوله تعالى ﴿يا أَرْضُ ابْلَعِي ماءَكِ وَ يا سَماءُ أَقْلِعِيتن﴾[٣] الاية لذلك لا لعدم تاتي المعارضة مع سهولتها في نفسها

الثاني: انه لو قصد الاعجاز بالصرفة، لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغة و علو طبقته، لانه كلما كان انزل في البلاغة، و ادخل في الركاكة، كان عدم تيسر المعارضه ابلع في خرق العادة

---

١ . الاتقان في علوم القرآن، ج ١، ص ١١٦.

٢ . المصدر المذكور.

٣ . هود/ ٤٤.

الثالث: قوله تعالى ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هـذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾[١] فان ذكر الاجتماع، و الاستظهار بالغير في مقام التحدي، إنما يحسن فيما لا يكون مقدور اللبعض، و يتوهم كونه مقدورا للكل نفي ذلك.

و من هنا نشأت شبهة ذكرها بعضهم و هو انه: ربما يطعن في إعجاز القرآن، بانه مما اختلف في وجه، و كل ما هو كذلك، فهو غير معلوم العدم.

(اما الصغرى). فلان الكثر المتكلمين كما تقدم، على ان جهة اعجازه الفصاحة و اليه ذهب العلامة في محكي نهج المستر شدين، و ذهب بعضهم الى ان اعجازة من حيث الاسلوب، و منهم من قال انه من جهتهما معا، و ذهب بعضهم الى انه بهما و باشتماله على العلوم الشريفة، و مذهب بعض انه من جهة خلوه عن التناقض، و قيل انه: من جهة اشتماله على الاخبار الغيبية، و ذهب السيد المرتضى و شيخه المفيد كما في البحار وفاقا لجماعة من اهل السنة منهم النظام الى انه من جهة الصرفة بمعنى ان اللّه صرف الناس عن معارضته، و هذا يحتمل وجوها ثلاثة: سلبهم القدرة، و سلبهم الداعية و الهمة مع وجود القدرة، و سلبهم العلوم التي كانو يتمسكون بها في المعارضة، الى غير ذلك من الاقوال.

(و اما الكبرى) فلأن قضية تقابل الاقوال: أن صاحب كل قول منها لا يرضى بالقول الآخر، فكل يرد صاحبه فيصير كل الوجوه مردودة، و المفروض قيام الاعجاز بشيء من هذه، الوجوه، فبعد بطلانها يبطل اصل الاعجاز، إذ لا بدّ في تحققه من صحة

---

١ . الاسراء/ ٨٨.

احدها، مع ان الدعوة النبوية عامة بالنسبة الى كافة الناس، فلا بد ان يكون معجزته ايضاً عامة، فلا بد و ان تكون بحيث يفهمها كل الناس، و الاختلاف المذكور ينبىء عن اختفاء كل من الوجوه الظاهرة من المختلفين عن الاخرين، حيث ان كلا منهم ينكر ما فهمه الاخر، فليس فيه جهة واضحة من جهات الاعجاز، مع لابدّيتها عقلا فلا إعجاز له، و ربما يؤيد ذلك بان كلا من الوجوه المذكورة قابل في نفسهه للانكار، فلا يمكن إلزام الخصم به و لا يحصل القطع بالاعجاز.

و الجواب: ان هذا الاختلاف إنما نشأ من معلومية اصل الأعجاز، و كونه مسلما مفروغا عنه و مجمعا عليه، و ذلك إنما نشأ من معلومية ان النبي صلّى اللّه عليه و آله تحدى بالقرآن الكريم، و أفحم من تصدى لمعارضته من العرب العرباء، و أعجز من تحدي من الخطباء الفصحاء البلغاء، مع انهم اهم العصبية و الجاهلية الجهلاء، و ارباب الكبر و الخيلاء، فأقروا بالعجز و الضعف و القصور، و ليس ذلك من خوفهم و تقيتهم لعدم مقتض لذلك بعد ظهور قوتهم و كثرة قبيلتهم، و النبي صلّى اللّه عليه و آله ادعى النبوة و اظهر الامر، و هو وحيد فريد، على فترة من الرسائل، و طول هجعة من الامم، و تلظ من الحرب و اندراس لحمله العلوم، و انطماس لصحاح الآثار و الوسوم، و الدنيا كاسفة النور ظاهرة الغرور، على حين اصفرار من ورقها، اياس من ثرها، و اغورار من مائها، و قد ركبو المشاق، و نصبوا الحروب بحيث لا تزال قائمة على الساق، فلوا امكنهم المعارضة لم يقدموا على هذه الشدة، مع انهم اولو العقول و ارباب الالباب باعتقادهم، فتوجيه الاعجاز انما هو في مقام تصنع النكتة لا في مقام الاثبات.

و منه يظهر الجواب عما يقال: ان الاجماع لو سلم قيامه فانما هو من الاجماعات

التقييدية التي لا حجية فيها، نظرا إلى ان المجمعين مختلفون في المستند، و لا ينفع الاجماع بعد ظهور اختلافه، و بطلان ما استند اليه بعضهم في نظر البقاين.

ألا ترى انه لو اتفق جماعة على النظر الى امرئة، لكن كان مستند نظر احدهم انها امه، و مستند الثاني انها اخته، و الثالث انها زوجته، و الرابع انها عمته الى غير ذلك، لم يكن للاجنبي ان يتمسك في جواز نظره اليها بالاجماع.

لانا نقول: ما نحن فية ليس من قبيل المثال المذكور، فان القدر المشترك الكلي، و هو نفس كونه معجزا ثابت هنا، و انما الاختلاف في الخصوصيات، و لا يضر ذلك بالاصل الثابت.

فالمثال المناسب له أن يفرض، ما اذا اتفق جماعة على اكرام شخص لوجوه مختلفة، مثل ان احدهم يكرمه لعلمه و الآخر لتقواه، و الآخر لكرمه، و الآخر لشجاعتة» الى غير ذلك، و يلاحظ ظهور كل الاوصاف المذكورة للكل، ظهور البعض للبعض، فحينئذ لا مانع من كون اصل الاعجاز مجمعا عليه، كما لا مانع في المثال من كون الاكرام كذلك.

نعم، اذا كان المقصود إثبات جامعية للوجوه عند الجمع، لم يثبت بذلك، و ليس كذلك، بل المقصود إثبات القدر المشترك الكلي» و الاتفاق عليه حاصل بتوجيه كل واحد من المتفقين بوجه من الوجوه.

و الحاصل: أن المقصود في المقام اثبات الاعجاز، و هو حكم خاص في موضوع خاص، و ان اختلفت الجهات و العلل، فان اختلافها لا يوجب اختلاف الموضوع، فإنها جهات تعليلية، بحيث يتكثر الموضوع بها، لظهور أن الخارق للعادة معجزة، سواء كان: من قبيل الفصاحة، ام الصرفة ام الاسلوب، ام غيرها.

لا يقال: بعد عدم ثبوت وجه متفق عليه بين الوجوه، يضعف اصل القدر المشترك، اذ لمورد ان يورد بان هذا لاجماع انما هو لمجرد التقليد، و التعبد، و الا فلم لا يكون له وجه ظاهر؟

لانا نقول: الأفهام مختلفة، و تميّز وجه الاعجاز في غاية الاشكال كما ياتي بيان عن قريب، عند الجميع بين ما في الكتاب و ما في المفتاح، فكل يظهر له ما يصل اليه فهمه، و ما أعظم شان ما له في مقام الاعجاز وجوه عديدة، يجتمع بها الاراء المختلفة، فإن هذا من اظهر الادلة، و اقوى الشواهد على الاعجاز.

و مما قد يسبق الى بعض الاوهام الفاسدة و الافهام الكاسدة، ان ان آيات القرآن مختلفة في الفصاحة، كما يأتي عند شرح قول المصنف و ما يقرب منه.

فانّ الفرق بين ﴿يا أَرْضُ ابْلَعِي ماءَكِ﴾[1] و ﴿تَبَّتْ يَدا أَبِي لَهَبٍ﴾[2] من قبيل الأمثال في الشهرة، فان كان الباري تعالى قادرا على جعل كل الايات في غاية مرتبة الفصاحة و لم يجعل، يلزم البخل بل نقض الغرض، بعد فرض كون الفصاحة من جهات الاعجاز فيه، و إلا يلزم العجز عليه تعالى و هذه الشبهة أوهن من نسج العنكبوت لو كانوا يعلمون.

توضيح ذلك: إنا نختار انه تعالى قادر عليه، كما انه قادر على كل شيء، لكن ترك ذلك لا يستلزم البخل و لا نقض الغرض، اذ المقصود من تنزيل القرآن تذكرة الناس، و تعليمهم الاحكام، و إرشادهم عن الضلال، و تنبيههم عن الغفلة و هدايتهم الى طريق الصواب.

---

١. هود/ ٤٤.

٢. مسد/ ١.

و لا دخل للفصاحة في شيىء منها، إلّا للأوحديّ من الناس، إلذي يجعلها مستند الاعجاز الكاشف عن ارتسامه بقلم القدرة، و صدوره عن لسان الغيب، و يكفي بالنسبة اليه كونه في مرتبة الفصاحة، بحيث يعجز الفصحاء عن الاتيان بمثل آية منه، و إن لم يكن جميع آياته في غاية مرتبة الفصاحة، مضافا الى ما سيأتي من بعض العلماء، من أنه لو جاء القرآن كله على الوجه الأفصح لكان على غير النمط المعتاد في كلام العرب، من الجمع بين الافصح و الفصيح، فلا يتم الحجة في الاعجاز، اذ للناس ان يقولوا للنبي صلّى اللّه عليه و آله:

أتيت بما لا قدرة لنا على جنسه، كما لا يصح من البصير ان يقول للأعمى قد غلبتك بنظري فتأمل.

و هذا المقال أنما هو في مقام المماشاة، و الّا قلنا ان نختار ما سياتي من الغزالي و القاضي الباقلاني، من أنّ الآيات كلها في أعلا درجات مقامات الفصاحة و البلاغة، و ان اختلفت جهات إظهار الفصاحة و البلاغة فيها، بحسب اختلاف المقامات.

فانه لا شك ان البلاغة تقتضي ان يتكلم في كل مقام، بما يقتضيه الحال، من الاسلوب و اللفظ و غيرهما، فقد يكون مقتضى الحال تادية المراد بطريق الكناية، و قد يكون مقتضاه تاديته بطريق الاستعارة، الى غير ذلك من صنوف الكلام، و ضروب بيان المرام.

فالفصاحة الحاصلة في الكلام المشتمل على التصريح، مثل قوله تعالى: ﴿أَحْصَنَتْ فَرْجَها﴾، [١] و الحاصلة في الكلام المشتمل على التعريض مثل قوله

---

١ . الانبياء/ ٩١.

تعالى: ﴿وَ إِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُن﴾؛[١] بحسب مقامهما.

فان الاول: في مقام تنزيه مريم عما نسبه اليها اليهود من الزنا الملازم لكون عيسى ولد الزناء، فالمقام بأهميتها يقتضي التصريح بما ينفي ذلك، و ذلك لا يحصل الا بما ذكر في الاية من كونها محصنة لفرجها، لا بغيره من الصفات الحسنة في النساء.

بخلاف الثاني: فإنها في مقام جعل حكم متفرّع على الجماع او عدمه، فلا يحتاج ذلك الى التصريح به كما هو معلوم عند من له ذوق سليم و عقل مستقيم، و إن كان الثاني أبلغ و ألطف فتأمل.

و كذا الكلام بالنسبة الى الحقيقة و المجاز و غيرهما، فلا يكون القرآن مشتملا على الفصيح و الافصح، و البليغ و الابلغ، بل الكل في أعلى مرتبة الفصاحة و البلاغة.

نعم، لا ننكر اختلاف الآيات، في الاشتمال على المحسنات و اللطائف و النكات، الظاهرة عندنا و عند فصحاء العرب، المعترفين بالعجز.

و لذا اختار كل من الاربعة: أعني ابن أبي العوجاء، و ابا شاكر الديصاني، و عبد الملك البصري، و ابن المقفع، المتعاهدين على نقص القرآن باتيان مثله، أرباعا في العام القابل، في مقام الاقرار بالعجز عن الاتيان بما وعد، آية من القرآن، تحير في فصاحتها كما في الخبر المروي في الاحتجاج، فإن الذوق و المشرب يختلف في الناس كسائر الغرائز، بل اشتهر في الألسنة ان افصح الايات قوله تعالى: ﴿يا أَرْضُ ابْلَعِي ماءَكِ﴾ الاية.[٢]

---

١. البقرة/ ٣٧.

٢. هود/ ٤٤.

و هذا ليس الا لاسلوبه العجيب، المطبوع عند الافهام المستقيمة، و الاذهان القويمة، و إشتماله على ما لا يشتمل عليه غيره من الآيات، من المحسنات البديعية.

[﴿يا أَرْضُ ابْلَعِي ماءَكِ﴾[١] فإن فيها عشرين ضربا من البديع]

فقد نقل الفاضل السيوطي في كتاب الاتقان، عن ابن أبي الاصبع انه قال: لم أر في الكلام الالهي مثل قوله: ﴿يا أَرْضُ ابْلَعِي ماءَكِ﴾ فإن فيها عشرين ضربا من البديع، و هي سبع عشرة لفظة.

الاول: المناسبة التامة و الموازنة الحسنة

(الاول): المناسبة التامة (و الموازنة الحسنة) في ابْلَعِي و أَقْلِعِي.[٢]

قال الموصلي: في المثال السائر، الموازنة ان تكون الفاظ الفواصل من الكلام المنثور متساوية في الوزن، و ان يكون صدر البيت الشعري و عجزه متساوي الألفاظ وزنا، و للكلام بذلك طلاوه و رونق، و سببه الاعتدال، لانه مطلوب في جميع الاشياء، و إذا كانت مقاطع الكلام معتدلة، وقعت من النفس موقع الاستحسان، و هذا لامراءة فيه لوضوحه، و هذا النوع من الكلام هو أخو السجع في المعادلة دون المماثلة، لان في السجع اعتدالا و زيادة على الاعتدال، و هي تماثل أجزاء الفواصل لورودها على حرف واحد، و اما الموازنة ففيها الاعتدال الموجود في السجع، و لا تماثل في فواصلها، فيقال: اذا كل سجع موازنة، و ليس كل موازنة سجعا.

---

١ . هود/ ٤٤.

٢ . الاتقان، ج ٢، ص ١٨٧، و ادامته و الاستعارة فيها و الطباق بين الارض و السماء و المجاز في قوله تعالي السماء فان الحقيقة يا مطر السماء و الاشاره في قوله و يخفي الماء و... .

و على هذا فالسجع اخص من الموازنة فما جاء منها قوله تعالى: ﴿وَ آتَيْناهُمَا الْكِتابَ الْمُسْتَبِينَ وَ هَدَيْناهُمَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾،[١] فالمستقيم و المستبين على وزن واحد، و كذلك قوله تعالى: ﴿وَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا﴾ ﴿كَلاَّ سَيَكْفُرُونَ بِعِبادَتِهِمْ وَ يَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا﴾،[٢] ﴿أَ لَمْ تَرَ أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّياطِينَ عَلَى الْكافِرِينَ تَؤُزُّهُمْ أَزًّا؛ فَلا تَعْجَلْ عَلَيْهِمْ إِنَّما نَعُدُّ لَهُمْ عَدًّا﴾.[٣]

و كذلك قوله تعالى: ﴿مَنْ أَعْرَضَ عَنْهُ فَإِنَّهُ يَحْمِلُ يَوْمَ الْقِيامَةِ وِزْراً خالِدِينَ فِيهِ وَ ساءَ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيامَةِ حِمْلًا﴾.[٤]

و كذلك قوله: ﴿وَ الَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ ما اسْتُجِيبَ لَهُ حُجَّتُهُمْ داحِضَةٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ عَلَيْهِمْ غَضَبٌ وَ لَهُمْ عَذابٌ شَدِيدٌ، اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتابَ بِالْحَقِّ وَ الْمِيزانَ وَ ما يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ، يَسْتَعْجِلُ بِهَا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِها وَ الَّذِينَ آمَنُوا مُشْفِقُونَ مِنْها وَ يَعْلَمُونَ أَنَّهَا الْحَقُّ أَلا إِنَّ الَّذِينَ يُمارُونَ فِي السَّاعَةِ لَفِي ضَلالٍ بَعِيدٍ، اللَّهُ لَطِيفٌ بِعِبادِهِ يَرْزُقُ مَنْ يَشاءُ وَ هُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ، مَنْ كانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيا نُؤْتِهِ مِنْها وَ ما لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ، أَمْ لَهُمْ شُرَكاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ ما لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ وَ لَوْ لا كَلِمَةُ

---

١. الصافاة/ ١١٨.

٢. مريم/ ٨١-٨٢.

٣. مريم/ ٨٣-٣٤.

٤. طه/ ١٠٠.

الْفَصْلِ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ وَ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ، تَرَى الظَّالِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا كَسَبُوا وَ هُوَ واقِعٌ بِهِمْ وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ فِي رَوْضاتِ الْجَنَّاتِ لَهُمْ ما يَشاؤُنَ عِنْدَ رَبِّهِمْ ذلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾.[1]

و هذه الآيات جميعها على وزن واحد فان شديد و قريب و بعيد و عزيز و نصيب و اليم و كبير، كل ذلك على وزن فعيل، و ان اختلفت حروف المقاطع التي هي فواصلها، و امثال هذا في القرآن كثير، بل معظم آياته جارية على هذا النهج، حتى انه لا تخلو منه سورة من السور، و لقد تصفحته فوجدته لا يكاد يخرج منه شيء عن السجع و الموازنة. و أما ما جاء من هذا النوع شعرا فقول ربيعة بن ذؤابة:[2]

إن يقتلوك فقد ثللت عروشهم ... بعتيبة بن الحرث بن شهاب

بأشدهم باسا على أصحابه ... و أعزهم فقدا على الاصحاب

فالبيت الثاني: هو المختص بالموازنة فإن باسا و فقدا على وزن واحد انتهى.

الثاني: الاستعارة

الثاني: الاستعارة فيهما لان البلع حقيقة في بلع الطعام و امثاله بالبلعوم، أي مجرى الطعام في الحلق، و القلع معناه الحقيقي نزع الشيء من مكانه، و قد استعيرا في الآية لغير معناهما لمناسبة بينه و بين ما استعملا فيه في الآية، و هذا هو المراد بالاستعارة فيهما.

و نحن نبينها ههنا بقدر الحاجة و ان كان ياتي الكلام فيها في الفن الثاني، مفصلاً

---

١. الشورى/ ١٦ ـ ٢٢.

٢. كتاب الافعال، ج ٣، ص ٦١٣.

مع ذكر اقسامها.

قال الفاضل المتقدم: الاستعارة كثير الاشكال، غامض الخفاء، إلى ان قال: ان المجاز ينقسم قسمين توسع في الكلام و تشبيه، و التشبيه ضربان: تشبيه تام و تشبيه محذوف، فالتشبيه التام ان يذكر المشبه و المشبه به، و التشبيه المحذوف ان يذكر المشبه دون المشبه به و يسمى استعارة.

و هذا الاسم وضع للفرق بينه و بين التشبيه التام، و إلا فكلاهما يجوز ان يطلق عليه اسم التشبيه و يجوز ان يطلق عليهِ الاستعارة لاشتراكهما في المعنى.

و اما التوسع فانه يذكر للتصرف في اللغة لا لفائدة اخرى.

و ان شئت قلت: ان المجاز ينقسم الى توسع في الكلام و تشبيه، و استعارة، و لا يخرج عن احد هذه الاقسام الثلاثة. فأيها وجد كان مجازا.

إلى ان قال: فاني اتبع ذلك بضرب الامثلة للاستعارة، التي يستفيد بها المتعلم مالا يستفيده بذكر الحد و الحقيقة، فمما جاء من ذلك في القرآن الكريم قوله تعالى في اول سورة ابراهيم عليه السلام:

﴿الر كِتابٌ أَنْزَلْناهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَى النُّورِ﴾.[١]

فالظلمات و النور استعارة للكفر و الايمان، أو للضلال و الهدى، و المستعار له مطوي الذكر، كأنه قال: لتخرج الناس من الكفر الذي هو كالظلمة، الى الايمان الذي هو كالنور.

و كذلك قوله في تلك السورة أيضا: ﴿وَ قَدْ مَكَرُوا مَكْرَهُمْ، وَ عِنْدَ اللَّهِ

١. ابراهيم/ ١.

مَكْرُهُمْ، وَ إِنْ كانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ الْجِبالُ﴾.[١]

و القراءة برفع لِتَزُولَ مِنْهُ الْجِبالُ، ليست من باب الاستعارة، و لكنها في نصب تزول، و اللام لام كي، و الجبال ههنا استعارة طوي فيها ذكر المستعار له، و هو أمر رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و ما جاء به من الايات و المعجزات.

أي انهم مكروا مكرهم لكي تزول منه هذه الايات و المعجزات، التي هي في ثباتها و استقرارها كالجبال.

و على هذا ورد قوله تعالى: ﴿وَ الشُّعَراءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغاوُونَ، أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وادٍ يَهِيمُونَ، وَ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ ما لا يَفْعَلُونَ﴾.[٢]

فاستعار الاودية للفنون و الاغراض من المعاني الشعرية التي يقصدونها و إنما خص الأودية بالاستعارة، و لم يستعر الطرق و المسالك او ما جرى مجراها، لان معاني الشعر تستخرج بالفكر و الروية، و الفكرة و الروية فيهما خفاء و غموض، فكان استعارة الاودية لها اشبه و أليق.

و الاستعارة في القرآن قليلة، لكن التشبيه المضمر الاداة كثير، و كذلك هي في فصيح الكلام من الرسائل و الخطب و الاشعار، لأن طي المستعار له لا يتيسر في كل كلام، و أما التشبيه المضمر الاداة فكثير سهل، لمكان اظهار المشبه و المشبه به معا.

و مما ورد من الاستعارة في الأخبار النبوية قول النبي صلّى اللّه عليه و آله: «لا

---

١. ابرهيم/ ٤٦.

٢. الشعراء/ ٢٢٤.

تستضيئوا بنار المشركين» فاستعار النار للرأي و المشورة، أي لا تهتدوا برأي المشركين و لا تاخذوا بمشورتهم.

و روي عنه صلّى اللّه عليه و آله: أنه دخل يوما مصلاه فرأى اناسا كانهم يكشرون فقال: اما انكم لو اكثرتم من ذكرها ذم اللذات لشغلكم عما أرى وها ذم اللذات (بالذال المعجمة اراد به الموت و هو مطوي الذكر) انتهى.

الثالث: الطباق

الثالث: الطباق بين السماء و الارض (و هذا ايضاً ياتي في الفن الثالث لكن نوضحه هبنا بقدر الحاجة.

و الطباق: يسمى المطابقه، و التطبيق، و التضاد، و التكافوء.

و هو في اللغة: مصدر طابق الفرس في جريه طباقا و مطابقة، اذا وضع رجليه مكان يديه.[١]

و في الاصطلاح: هو الجمع بين متضادين، أي معنيين متقابلين في الجملة أعم من ان يكون تقابلهما تقابل التضاد، أو تقابل الايجاب و السلب، أو تقابل العدم و الملكة، او تقابل التضايف، او ما يشبه شيئا من ذلك حسبما تعرفه في الامثلة الآتية.

قالوا: و لا مناسبة بين الطباق لغة و معناه اصطلاحا، لان الجمع بين الضدين ليس موافقة، و الموافقة ماخوذة في معناه اللغوي.

و انما سمي هذا النوع مطابقة، لان في ذكر المعنيين المتضادين معا توفيقا و ايقاع توافق بين ما هو في غاية التخالف، كذكر الاحياء مع الاماته، و الابكاء مع الضحك و

---

١. المصباح المنير، ص ٣٩.

نحو ذلك.

و كيف كان فهو على أقسام: لأن الطباق إما بين المعنيين الحقيقيين.

او المجازيين، و أما لفظي او معنوي، و اما طباق ايجاب أو طباق سلب، و اما طباق جلي او طباق خفي.

الاول: الطباق بين الحقيقيين، سواء كانا اسمين كقوله تعالى: ﴿وَ تَحْسَبُهُمْ أَيْقاظاً وَ هُمْ رُقُودٌ﴾.[١]

و قول امير المؤمنين عليه السلام: «ثم جمع سبحانه من حزن الارض و سهلها و سبخها و عذبها».[٢]

و من النظم قول ابي الحسن التهامي:[٣]

طبعت على كدر و انت تريدها صفوا من الاقذار و الاكدار
و مكلف الايام ضد طباعها متطلب في الماء جذوة نار

أو فعلين كقوله سبحانه و تعالى: ﴿تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشاءُ وَ تَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشاءُ وَ تُعِزُّ مَنْ تَشاءُ، وَ تُذِلُّ مَنْ تَشاءُ﴾.

---

١ . الكهف/ ١٨.

٢ . نهج البلاغة، الخطبة الاولى، ص ٣.

٣ . خزانة الأدب، ج ١، ص ٢٣٩؛ القائل هو علي بن محمد بن الحسن العاملي الشامي من شعراء الشيعة، ذكره شيخنا الحر في الأمل، و كان فاضلا اديبا شاعرا منشياً بليغاً له ديوان شعر حسن، و من بعض ابياته ابيات المتن و له الرائية المشهورة في رثاء ولده، و قد مات صغيرا و هي غاية في الحسن و الجزالة و فخامة المعنى وجودة السرد و لا بأس بذكر بعض اشعارها قال رحمه الله سجن بالقاهرة في سنة ٤١٦ (تيو) ثم قتل سرا في سجنه (الكنى و الالقاب، ج ١، ص ٤٩، مكتبة الصدر).

و قول اميرالمؤمنين عليه السلام «إلى اللّه اشكو من معشر يعيشون جهالاً و يموتون ضلالاً».[١]

و من النظم قول ابي صخر الهذلي:[٢]

أما و آلذي أبكى و اضحك و الذي   أمات و أحيى و الذي أمره الامر[٣]

أو حرفين كقوله تعالى: ﴿لَهَا ما كَسَبَتْ وَ عَلَيْها مَا اكْتَسَبَتْ﴾[٤]

و قول امير المؤمنين عليه السلام مخاطباً الاشعث: «ما يدريك ما علي مما لي».

و من النظم قول الشاعر:[٥]

على أنني راض بان احمل الهوى   و اخلص منه لا علي و لا ليا

و قد اجتمع طباق الكلم الثلاث في قول امير المؤمنين عليه السلام: «لكان قليلا فيما ارجو لكم من ثوابه و أخاف عليكم من عقابه».

الثاني: الطباق بين المجازين، مثل قوله سبحانه: ﴿أَ وَ مَنْ كانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْناهُ﴾[٦] أي ضالا فهديناه، فان الموت و الاحياء معناهما المجازيان متقابلان، كتقابل معنييهما الحقيقيين.

و قول امير المؤمنين عليه السلام: «فالبصير منها شاخص، و الاعمى اليها شاخص، و

---

١. نهج البلاغة، خطبة ١٧، ص ١١.

٢. هو من شعراء الشيعه له اشعار متعدد ما يشخص مولده و وفاته في التاريخ كتاب الازمنة و الامكنة، ص ٥٠٠، الباب الخامس و الخمسون.

٣. شرح شواهد في امات الكتب النحوية، ج ١، ص ٤٥٣.

٤. البقره/ ٢٨٦.

٥. خزانة الادب، ج ٣، ص ٣٧.

٦. الانعام/ ١٢٢.

البصير منها متزود، و الاعمى لها متزود»[١] فإن المراد بالاعمى الجاهل، و بالبصير العارف العاقل، و تقابل معنييهما المجازيين كالحقيقيين واضح.

و مثاله من النظم قول التهامي:[٢]

لقد أحيى المكارم بعد موت　　　و شاد بناءها بعد انهدام

فإن الاحياء و الموت، و الشيد و الانهدام، متقابلة معانيها الحقيقية و المجازية، إذ المراد انه اعطى بعد ان منع الناس كلهم.

الثالث: الطباق المعنوي، و هو مقابلة الشيء بضده في المعنى لا في اللفظ كقوله تعالى: ﴿إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ قالُوا رَبُّنا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ﴾.[٣] معناه ربنا يعلم إنا لصادقون.

و قوله تعالى ايضا: ﴿جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِراشاً وَ السَّماءَ بِناءً﴾.[٤]

قال ابو على الفارسى: لما كان البناء رفعا للمبني، قوبل بالفراش الذي هو خلاف البناء، و نظير قول أمير المؤمنين عليه السلام:

«من سقف فوقهم مرفوع، و مهاد تحتهم موضوع»[٥] فإن المهاد لما كان عبارة عما يتهيأ للصبي أعني المهد، و لا يكون الا تحته، حسن مقابلة السقف به الذي لا يكون الا في الفوق.

---

١. نهج البلاغة، الخطبة ١٣٣، ص ٦٩٠.

٢. الايضاح في شرح المفصل، ج ٧، ص ١٨٨، ابن حاجب عثمان بن محمد دار سعد الدين دمشق سوريه.

٣. يس/ ١٥-١٦.

٤. البقرة/ ٢٢.

٥. نهج البلاغة، الخطبة ٦١ مع الترجمة الدشتي.

نعم، ان فسر المهاد بالفراش كما هو احد معانيه لغة فهو من الطباق اللفظي. و مثاله في النظم قول هدبة بن الحشرم:[۱]

فإن تقتلوني في الحديد فانني   قتلت اخاكم مطلقاً لم يقيد

أي أن تقتلوني مقيدا، و هو ضد المطلق، فطابق بينهما في المعنى.

الرابع: طباق السلب، و هو الجمع بين فعلي مصدر واحد احدهما مثبت و الاخر منفي، او احدهما أمر و الاخر نهي.

فالاول:، كقوله تعالى ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ﴾.[۲]

و قول امير المؤمنين عليه السلام: «يغار عليكم و لا تغيرون، و تغزون و لا تغزون»،[۳] و قال أيضا: «تكادون و لا تكيدون».[٤]

و من النظم قول بعضهم:[٥]

خلقوا او ما خلقوا لمكرمة   فكانهم خلقوا و ما خلقوا

رزقوا و ما رزقوا سماح يد   فكانهم رزقوا و ما رزقوا

و الثاني: نحو قوله تعالى ﴿فَلا تَخْشَوُا النَّاسَ وَ اخْشَوْنِ﴾.[٦]

---

۱ . شرح شواهد مغني، ج ۱، ص ۲۷۸.

۲ . الزمر/ ۹.

۳ . اصول كافي، ج ١٤، ص ٣٦٢، باب فضل جهاد.

٤ . الغارات، ۱، ص ۲۳.

٥ . خزانة الادب، ج ۲، ص ٧٦.

٦ . المائدة/ ٤٤.

و قول امير المؤمنين عليه السلام: «فكونوا من ابناء الآخرة و لا تكونوا من ابناء الدنيا».[١]

الخامس: الطباق الخفي، و هو الجمع بين معنيين احدهما بما يقابل الاخر نوع تعلق مثل السببية و اللزوم، نحو قوله تعالى: ﴿أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾،[٢] فان الرحمة و ان لم تكن مقابلة للشدة لكنها مسببة عن اللين الذي هو ضد الشدة. و قوله ايضا:

﴿جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَ النَّهارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَ لِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ﴾[٣] فان ابتغاء الفضل و ان لم يكن مقابلا للسكون، لكنه يستلزم الحركة المضادة للسكون.

و نظيرهما قول امير المؤمنين عليه السلام: «فالهدي خائل و العمى شامل» فان العمى ليس مقابل الهدى، لكنه سبب للضلال المقابل له.

و قوله عليه السلام: «فانه و اللّه الجد لا اللعب، و الحق لا الكذب» فانه لا تقابل بين الحق و الكذب الا أن الحق لما كان ملازما للصدق المقابل للكذب، و الكذب ملازما للباطل المقابل للحق، حسن المقابلة بينهما. و مثاله من النظم قول ابي الطيب:[٤]

---

١. غرر الحكم و درر الكلم، ٤٨٢.

٢. الفتح/ ٢٩.

٣. الجاثية/ ١٢.

٤. خزانة الادب، ج ٢، ص ٧٧؛ القائل هو ابو الطيب احمد بن الحسن بن الحسن بن عبدالحميد الجعفي الكندي الكافي الشاعر المشهور ولد بالكوفه سنة ٣٠٣ تكرم الشام في حال صباء و جال اقطاره و اشتغل بفنون الادب و مهر فيها و كان من المكثرين من نقل اللغة و مطلعين علي غريبها و حديثها و لا يسئل عن شيء الا و استشهد منه بكلام العرب من النظم و النثر.

لمن تطلب الدنيا اذا لم ترد بها　　سرور محب او إساءة مجرم

فان السرور يتسبب عن الاحسان المقابل للاساءة فالحق بالطباق، و أما المطابقة بين المحب و المجرم فمن فساد الطباق. لان ضد المحب هو المبغض لا المجرم.

و قول الطغرائي:[١]

و شان صدقك عند الناس كذبهم　　و هل يطابق معوج بمعتدل[٢]

لان المعوج إنما يطابقه المستقيم، و المعتدل يقابله المائل، لكن الاعتدال لازم للمستقيم المطابق للمعوج و أملح الطباق و اخفاه قوله تعالى: ﴿وَ لَكُمْ فِي الْقِصاصِ حَياةٌ﴾[٣] اذ حقيقة للقصاص الموت الموجب للحياة.

الرابع: المجاز

و الرابع: المجاز في قوله يا سَماءُ أَقْلِعِي فان الحقيقة يا مطر السماء و هذا من باب المجاز في الحذف، ان قدر لفظة مطر، و مومن قبيل سبك المجاز عن مجاز ان لم يقدر، بان نودي السماء مجازا، ثم استعملت في المطر مجازا، فتامل».

و لا باس بذكر اقسام المجاز، و الكلام في سبك المجاز عن المجاز و إن كان ياتي

---

١ . الصغرايي: مؤيد الدين ابو اسماعيل الحسين بن علي بن محمد الاصبهاني فخر رازي، همان: ٢/ ٢٨ الكتاب المثني الشيعي الامامي و قد تجاوز ستين سنة و شعره في غاية الحسن و من جملة الامية الحجم المشتملة علي الآداب الحكم و هي اشهر من أن يذكرو له ديوان شعر جيد.

و قتل ظلماً في سنة ٥١٣ و قبل ٥١٤ لاجل اطلاع المزيد، في احواله انظر، الكنى و الالقاب، ج ٢، ص ٤٠٨.

٢ . شرح شواهد مغني، ج ١، ص ١٩٢.

٣ . البقره/ ١٧٩.

الكلام في الاول في علم البيان مفصلاً فنقول: إن العلائق المسوغة للتجوز لا تختص في عد، و لا تنتهي الى حد، على ما عليه جمع من المحققين، لانه ما بعد كان المداد في المجاز، على المناسبة و الاستحسان عرفا و ذوقا، فوجوه التناسب غير مضبوطة، و وجهات الحسن غير محصورة كما هو ظاهر.

و لعل ذلك هو السر في عدم مبالغة الاكثرين في حصر أنواع العلاقات و ضبطها، إلا ان جمعا منهم كصاحب المثل السائر حام حول الضبط، و ذكر عدة منها، و ادعى حصرها فيها بالاستقراء.

و تراهم مع دعواهم هذه انهم في تعيين أصل النوع مختلفون، و في العدد المعدود ايضاً غير متفقين، حيث قلله بعضهم و كثره آخرون، و غاية ما قيل: انها خمسة و عشرون.

العلاقات المعتبرة في المجاز

قال شارح المفتاح في المحكي عن كلامه: إعلم ان العلماء قد حصروا العلاقة المعتبرة في المجاز، بناء على الاستقراء، في خمسة و عشرين نوعا.

الاول: إطلاق اسم السبب على المسبب، كقوله عليه السلام: «بلوا ارحامكم و لو بالسلام» أي صلوا، فان العرب لما رأت بعض الاشياء يتصل بالبل، استعاروا البل بمعنى الوصل.

الثاني: بالعكس، كقوله: بالعطية من، فان من اعطى فقد من.

الثالث: إطلاق اسم الجزء على الكل، كقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا

وَجْهَهُ﴾،[١] أي ذاته.

الرابع: عكسه، كقوله تعالى: ﴿يَجْعَلُونَ أَصابِعَهُمْ فِي آذانِهِمْ﴾.[٢]

الخامس: إطلاق اسم الملزوم على اللازم، كقوله تعالى:

﴿أَمْ أَنْزَلْنا عَلَيْهِمْ سُلْطاناً فَهُوَ يَتَكَلَّمُ بِما كانُوا بِهِ يُشْرِكُونَ﴾[٣] سميت الدلالة كلاما لأنها من لوازمه.

السادس: عكسه، قال الشاعر:[٤]

قوم اذا حازبوا شدوا آزارهم   دون النساء و لو طالت بآملها

أريد بشد الازار الاعتزال عن النساء، لان شد الازار من لوازم الاعتزال.

السابع: إطلاق أحد المتشابهين على الاخر، كاطلاق الانسان على الصورة المنقوشة، لتشابههما في الشكل.

الثامن: إطلاق المطلق على المقيد، كقول الشاعر:[٥]

و يا ليت كل اثنين بينهما هوى   من الناس قبل اليوم يلتقيان

بمعنى يوم القيامة.

التاسع: عكسه كقول شريح: «اصبحت و نصف الخلق علي غضبان» يريد ان

---

١. القصص/ ٨٨.

٢. البقرة/ ١٩.

٣. الروم/ ٣٥.

٤. كتاب الازمنة و الامكنة، ص ٥٤٤.

٥. شرح شواهد المغني، ج ١، ص ٤١٤.

الناس محكوم به، و محكوم عليه، فالمحكوم عليه غضبان، لا أن نصف الناس على السوية كذلك.

العاشر: إطلاق اسم الخاص على العام، كقوله تعالى: ﴿وَ حَسُنَ أُولئِكَ رَفِيقاً﴾.[١]

الحادي عشر: عكسه، كقوله تعالى حكاية عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: ﴿وَ أَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾، فلم يرد الكل، لان الانبياء كانوا مسلمين قبله.[٢]

الثاني عشر: حذف المضاف سواء أقيم المضاف اليه مقامه، كقوله تعالى: ﴿سْئَلِ الْقَرْيَةَ﴾،[٣] أي اهلها، و ياسماء من هذا القبيل، بناء على اول الوجهين، و يحتمل ان تكون الاية مثله في ثاني الوجهين، بأن يكون استعمال القرية في الاهل مجازا، ثم اوقع السؤال عليها مجازا، و يحتمل ان يكون السؤال مجازا و القرية حقيقة.

قال التفتازاني: في آحر باب الاستعارة، قال الشيخ عبد القاهر:

أن الحكم بالحذف ههنا، أي في اسأل القرية، لامر يرجع الى غرض المتكلم، حتى لو وقع في غير هذا المقام، لم يقطع بالحذف، لجواز أن يكون كلام رجل، مر بقرية قد خربت و باد اهلها، فأراد ان يقول لصاحبه واعظا و مذكرا، أو لنفسه متعظا و معتبراً.

اسأل القرية عن اهلها، و قل لها ما صنعوا، كما يقال: سل الارض من شق انهارك،

---

١ . النساء/ ٦٩.

٢ . و منه «إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعالَمينَ» الشعري/ ١٦.

٣ . يوسف/ ٨٢.

و غرس اشجارك، و جنى اثمارك، انتهى.

هذا كله على قول من لا يقول باشتراك لفظ القرية لفظا، بين الاهل و الجدران، فتأمل جيدا. أولا كقول أبي داود:[1]

أكل امرء تحسبين امرءا و نورا توقد بالليل نارا

و سميت هذا مجازا بالنقصان، و نحو قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾.[2] مجازا بالزيادة.

الثالث عشر: عكسه، كقول الشاعر:[3]

انا ابن جلا و طلاع الثنايا متى أضع العمامة تعرفوني

أي انا ابن رجل جلا.

الرابع عشر: تسمية الشيىء باسم ما له تعلق المجاورة، كتسميتهم قضاء الحاجة الذي هو في المكان المطمئن من الارض بالغائط، فتأمل.

الخامس عشر: تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه، قال اللّه تعالى، حكاية عن صاحب يوسف عليه السلام: ﴿إِنِّي أَرانِي أَعْصِرُ خَمْراً﴾.[4]

السادس عشر: تسمية الشيء باسم ما كان. كقولنا للانسان: بعد فراغه من الضرب انه ضارب، بناء على كون المشتق فيما انقضى عنه المبدأ مجازا، على ما بين في

---

١ . المفصل في صنعة الاعراب، ص ١٣٧ زمخشري.

٢ . الشورى/ ١١٧.

٣ . خزانة الادب، ج ٢، ص ١٥.

٤ . يوسف/ ٣٦.

الاصول.[١]

السابع عشر: اطلاق اسم المحل على الحال، قال عليه السلام: «لا يفضض اللّه فاك»، أي اسنانك، إذ الفم محل الاسنان، و قول ابن الحاجب:

و للمجاورة يشمل هذا و ما بعده و الرابع عشر أيضا.

الثامن عشر: عكسه، قال اللّه تعالى:

﴿وَ أَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَتِ اللَّهِ هُمْ فِيها خالِدُونَ﴾[٢] أي في الجنة لانها محل الرحمة.

التاسع عشر: إطلاق اسم آلة الشيء عليه، كقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام: ﴿وَ اجْعَلْ لِي لِسانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ﴾[٣] أي ذكرا حسنا، اطلق اللسان و أراد به الذكر، و اللسان آلته.

العشرون: و الأولى ان يقال تمام العشرين، او متمم العشرين كما في بعض حواشي المغني لان العشرين قد يراد به مجموع الاحاد الى العقد، لا العدد الواحد المكمل له، و هو اطلاق اسم الشيىء على بدله، يقال: فلان أكل الدم، أي الدية، فتأمل.

الحادي و العشرون: النكرة تذكر للعموم، كقوله تعالى: ﴿عَلِمَتْ نَفْسٌ ما أَحْضَرَتْ﴾،[٤] أي كل نفس، و منه: دع أمره و نفسه.

---

١ . و منه قوله تعالي «وَ لا يَلِدُوا إِلاَّ فاجِراً كَفَّارا» اي سانراً الكفر و الفجور، نوح/ ٢٧.

٢ . آل عمران/ ١٠٧.

٣ . الشعراء/ ٨٤؛ و منه «وَ ما أَرْ سَلْ نا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ بِلِسانِ قَوْ مِهِ» ابراهيم/ ۴؛ اي بلغة قومه.

٤ . تكوير/ ١٤.

الثاني و العشرون: إطلاق أسم احد الضدين على الاخر كقوله تعالى: ﴿جَزاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُها﴾، [1] لأن المراد بالثانية ما يحسن عقلا، و فيها وجه اخر دقيق، حاصله ان الانتقام من المسيىء سيئة، مثل ما فعله المسيىء، و ذلك لان ترك الانتقام من شيم الكرام.

الثالث و العشرون: اطلاق المعرف باللام و إرادة واحده، كقوله تعالى: ﴿ادْخُلُوا الْبابَ سُجَّداً﴾، [2] أي بابا من أبوابها، نقلاً عن ائمة التفسير.

الرابع و العشرون: الحذف، كقوله تعالى: ﴿يُبَيِّنُ اللّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا﴾ [3] أي كراهة ان تضلوا، كما عن بعض النحويين، و الفرق بين هذا القسم و الثاني عشر دقيق إلى النهاية.

الخامس و العشرون: الزيادة، كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [4] و هذه الأنواع معلومة بالاستقراء، و يمكن ان يوجد نوعا اخر غير ذلك، و لا يخفى عليك تداخل بعضها كما اشرنا آنفا، مع امكان المناقشة في كثير من أمثلتها. إلا ان المناقشة في المثال ليست من دأب المحصلين

---

[1] . نور/ ٤٠؛ و منه «فَبَشِّرْهُمْ بِعَذابٍ أَلِيمٍ» آل عمران/ ٢١؛ قال السيوطي و اشارة حقيقة في الخبر، الاتقان، ج ٢، ص ٧٤.

[2] . البقره/ ٥٨.

[3] . النساء/ ١٧٦.

[4] . الشوري/ ١١.

سبك المجاز عن المجاز

الى هنا كان الكلام في انواع العلاقات، أما الكلام في سبك المجاز عن المجاز فنقول: اختلفوا في سبك المجاز عن المجاز، و هو ان يستعمل لفظ في معنى مجازي، لعلاقة بينه و بين المعنى الحقيقي، ثم يستعمل في معنى آخر لعلاقة بينه و بين المجاز الاول.

و لم اظفر بعد بمن افرد هذه المسألة استقلالا بالبحث، و لم اجد عنوانها مستقلا في كلام من تقدم، و انما يوجد الاشارة اليها في كلامهم، و يذكرونها إستطرادا اذا مست حاجتهم اليها. من دون ان يكشفوا عن وجهها النقاب. و يرفعوا عنها الحجاب.

و الحق فيها: هو الجواز. وفاقا لجمع من الاصحاب. منهم العلامة الحلي في النهاية و العميدي في المنية على ما حكي. و الفاضل القمي في القوانين في تعريف الفقه. و ذهب قوم الى المنع، منهم صاحب الفصول و صاحب المصابيح.

قال الاول: اعلم ان العلاقة المعروفة. انما تعتبر اذا كانت بين المعنى المجازي و بين المعنى الموضوع له. فلا تعتبر اذا كانت بينه و بين معنى مجازي آخر. الا اذا كانت بحيث توجب العلاقة بينه و بين المعنى الحقيقي، فتعتبر من هذه الحيثية، و لذا تراهم يمنعون سبك المجاز من المجاز، و الدليل عليه عدم مساعدة الطبع، أو الرخصة على الاعتداد بمثل تلك العلاقة، لبعدها عن الاعتبار.

و أما صاحب المصابيح، فانه كتب الى الفاضل القمي على ما حكي، أنكم جوزتم سبك المجاز من المجاز، مع ان المجاز لا يتجوز منه اجماعا، تحصيلا و نقلاً من العلامة في بحث السخ من النهاية، و قد صرح بذلك جماعة.

فكتب اليه الفاضل القمي: لا يحضرني النهاية و لا غيره من كلمات من نسبتم هذا

الكلام اليه، و الذي يحضرني في الجواب عما ذكرت، أني لا أجد مانعا منه، و ناهيك في ذلك ما يوجد في كلام الملك العلام، الذي هو في منتهى البلاغة. مثل قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ﴾.[١]

إذ الظاهر ان كلمة الرب مجاز عن رحمته و ثوابه. و رحمته و ثوابه مجاز عن آثار رحمته، من الجنة و الحور و القصور و الثمار و الانهار.

و لو لم نقل بذلك، فلا بد من ارتكاب المجاز في كلمة الناظرة أيضا، و كذلك قوله تعالى: ﴿يَقُولُ الْإِنْسانُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْمَفَرُّ. كَلَّا لا وَزَرَ. إِلى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ﴾.[٢]

فان الظاهر ان كلمة الرب مجاز عن حكمه و مشيته. و الحكم و المشية تصيران مستقرا للانسان بسبب مقتضياتهما.

و أما ما تمسك به من قول العلماء، فلا يحضرني كلامهم لأفهم مرامهم، و لو فرض صحة النقل فلا حجة فيه، و لعلهم ارادوا شيئا آخر، فهل يمكنهم انكار ان يقول أحد: رأيت اسدا يرمي، مع انه رأى رأسه فقط حين الرمي.

و أورد عليه صاحب المصابيح بقوله: و لا يخفى عليك ان ما ذكره من تجويز المجاز عن المجاز، مستشهدا بالآيات و عدم المنع من ارباب اللغة في الكتب و المحاورات، مردود من جهات.

أما أولا: فلان حمل تلك الآيات على سبك المجاز عن المجاز، تكلف لا حاجة

---

١. القيامة/ ٢٢-٢٣.

٢. القيامة/ ١١.

اليه اصلا، بل المجاز الظاهر منها غيره كما هو ظاهر.

و أما ثانيا: فلان ما ذكره من عدم كون، قول العلماء حجة لو فرض صحة النقل، مردود بأن الكلام في المقام في الامر اللغوي، و المدار فيه على التوقيف من صاحب اللغة، فاذا صرح اهل اللغه بشيىء يكون قولهم حجة بلا اشكال، لحصول الظن منه، و المدار فيه على الظن و الظهور، لا سيما اذا كان مشهورا كما فيما نحن فيه.

و أما ثالثا: فلان المجاز الذي ذكره في قولهم رأيت اسدا يرمي، حيث رأى رأسه فقط، فانما هو من باب المجاز في الاسناد، لا المجاز في الكلمة، و كلامنا في الثاني لا الاول، انتهى المحصل من كلامه المحكي و أنت خبير بما فيه.

أما اولا: فلان دعواه الاجماع المحصل في المقام اولى مع ادعائه الشهرة في آخر كلامه كما ترى.

و أما ثانيا: فلان نسبة دعوى الاجماع الى العلامة في النهاية سهو فاحش.

بل الموجود في النهاية هو أن العلامة. بعد ما ذكر الخلاف في أن لفظ النسخ. هل هو حقيقة في خصوص الازالة؟ كما في قولهم: «نسخت الشمس الظل»، أي ازالته، أو حقيقة في النقل و التحويل؟ كما في قولهم: «نسخت الكتاب» أي نقلت ما فيه الى كتاب آخر، و منه تناسخ القرون و تناسخ المواريث. يراد تحويلها و نقلها من وارث الى آخر. و اختار الاول تبعا لابي الحسين البصري.

قال في جملة ادلته الثاني: اطلاق اسم النسخ على النقل في قولهم: نسخت الكتاب مجاز، لان ما في الكتاب لم ينقل حقيقة و إذا كان اسم النسخ مجازا في النقل، كان حقيقة في الازالة لعدم استعماله فيما سواهما. قال: و هو حجة أبي الحسين.

ثم تنظر فيه، و قال بعده، و اعترض أيضا: بأن اطلاق اسم النسخ في الكتاب، ان كان حقيقة بطل كلامكم. و ان كان مجازا امتنع ان يكون التحول مستعارا من الازالة. لانه غير مزال و لا يشبه الازالة.

فلا بد من استعارته من آخر. و ليس الا النقل فكان مستعارا منه.

و وجه استعارته منه. ان تحصيل مثل ما للمنسوخ في المنقول اليه يجري مجرى نقله و تحويله. فكان منه بسبب من اسباب التجوز. و اذا كان مستعارا من النقل كان اسم النقل حقيقة في النقل. لان المجاز لا ينجوز من غيره باجماع اهل اللغة.

هذا كلامِه، و مفاده كما ترى: أن دعوى الاجماع من قائلٍ مجهول، و مجرد ذكر العلامة له و سكوته، لا يدل على رضاه به، و ثبوت حقيقته عنده. كيف؟ و قد قال في باب الحقيقة و المجاز: أن الحقيقة ماخوذة من الحق و هو الثابت. ثم نقل الى العقد المطابق، لانه أولى بالوجود من العقد الغير المطابق، ثم نقل الى القول المطابق، ثم نقل الى استعمال اللفظ في موضوعه الاصلي. فان استعماله فيه تحقيق لهذا الوضع، فهو مجاز في المرتبة الثالثة من الوضع. هذا بحسب اللغة، و إن كان حقيقة بحسب العرف، انتهى.

و هو ظاهر بل نص، في ان استعمال لفظ الحقيقة عنده في المعنى المصطلح، من باب سبك المجاز، و مثله العميدي في المنية، و مع ذلك فكيف ينسب دعوى الاجماع اليه، و على فرض التنزل و التسليم لصحة النقل، نمنع حجية الاجماع لعدم دليل على اعتباره بالخصوص في باب اللغات، و إنما حجيته منوطة على تمامية دليل الانسداد، الذي عنونه علماء الاصول، المفيد لحجية مطلق الظنون، التي من جملة افرادها ذلك، لحصول الظن منه بقول اللغوي، لكنه يتم حجة على من يقول بحجية

الظنون المطلقة، بشرط ان لا يقوم الظن على خلافه.

و أما مع قيامه على خلافه، كما اتفق للفاضل القمي، حيث ظن بالجواز عن الآيات السابقة، و إن كانت دلالتها على مدعاه غير خالية عن المناقشة، فلا ينهض الاجماع المنقول دليلا عليه، لأنه امر اجتهادي لا دليل تعبدي. و بالجملة فالاجماع المدعى مع كونه فاسدا في أصله، حيث لم يثبت نقله في كلام عالم يعتد به، لا ينهض دليلا على مثل الفاضل القمي، مع الظن بخلافه، فضلا عن غيره ممن لا يرى الاجماع المنقول حجة اصلا، فافهم جيداً.

و اما ثانيا: فلأن قوله بان المجاز في قولهم: رأيت اسدا يرمي من باب المجاز العقلي لا اللغوي، مما فساده غني عن البيان، لأن الاسد استعارة للرجل الشجاع، و اريد به راسه بعلاقة الجزء و الكل، فيكون من باب سبك المجاز عن المجاز و اسناد الرؤية اليه، ليس الى غير ملابسه حتى يكون مجازا في الاسناد، على ما يأتي تحقيقه في احوال الاسناد الخبري.

نعم، في اسناد الرمي إلى ضمير الاسد المراد به الرأس تجوز عقلى، إلا انه مشكل غير صحيح، لان الرمي لا يتصور من الرأس، فلو بدل الراس باليد كان سليما من العيب و الاشكال، فتامل فإنه دقيق.

و اما ثالثا: فلانه قد صرح جماعة من اللغويين بتجويز هذا المجاز، منهم الفيروزابادي في البصائر على ما حكي عنه في الاوقيانوس، و الزمخشري في اساس البلاغة في مادة الطح، حيث روي عنهما ما محصّله، ان النطح هو تقابل الكبش ذي القرن مع مثله للمضاربة، يقال:

نطحه الكبش اذا اصابه بقرنه، و النطيح يقال للكبش المستقبل مثله للمضاربة، و

التناطح، ثم اطلق مجازا على الصيد المظاهر، على الصياد المواجه له بعلاقة المشابهة، فكانه يستقبل الصياد لينطحه بقرنه، و هو مشوم عند الصيادين ثم استعمل في الرجل المشوم، بعنوان الاستعارة فيكون مجازا بمرتبتين.

و منهم شارح القاموس في مادة الرسالة، فانه بعد ما ذكر ان الرسالة هو السفارة، قال: و يطلق بالتوسع على المكتوب المحمول للسفير، ثم يطلق مجازا على الكتاب الصغير فهو مجاز بمرتبتين.

و منهم شارح القاموس ايضاً في لفظ الركوع، حيث ذكر: انه موضوع لمطلق الانحناء، ثم استعمل مجازا في عرف الشرع في الركن المخصوص.

و ربما يطلق بعلاقة الجزئية و الكلية على نفس الصلوة، الى غير ذلك مما يشتمل عليه كلمات القوم.

و اكثرها احتواء لذلك، اسرار البلاغة للزمخشري، فراجع اليها تعرف صدق ما قلناه، فإن ذكر علماء اللغة له، و ارسالهم له ارسال المسلمات، و حكاية احدهم عن الاخر من دون قدح و اعتراض، بان المجاز لا يتّجوز، يدل على صحة التجوز و ثبوت ذلك عندهم، و ان كان يمكن المناقشة في بعض الامثلة، بارجاع المجاز فيه الى نفس الحقيقة دون المجاز الاول، و ابداء العلاقة و المناسبة بينها و بين المجاز الثاني، من دون حاجة الى توسيط المجاز الاول.

و أوضح من الكل، كلام الخريت الماهر البارع ابو المظفر المطرزي، في شرح مقامات الحريري في شرح لفظ المقامة ما نص عبارته:

المقامة هي المفعلة من المقام، يقال: مقام و مقامة، كمكان و مكانة، و منزل و منزلة، و هما في الأصل اسمان لموضع القيام، إلا انهم اتسعوا فيها فاستعملوها

استعمال المكان و المجلس، قال اللّه تعالى: ﴿خَيْرٌ مَقاماً وَ أَحْسَنُ نَدِيًّا﴾.[١]

و قال ابن علس:[٢]

و كالمسك ترب مقاماتهم　　　و ترب قبورهم اطيب

ثم كثر حتى سموا الجالسين في المقامة مقامة كما سموهم مجلسا. قال زهير: و فيهم مقامات حسان وجوههم.

و قال مهلهل:[٣]

نبئت ان النار بعدك اوقدت　　　و استب بعدك يا كليب المجلس

إلى ان قال: قيل لما يقام فيها من خطبة اوعظة او ما اشبهها مقامة، كما يقال له المجلس، يقال مقامات الخطباء و مجالس القصاص، و هذا من باب ايقاعهم الشيىء على ما يتصل به، و يتكثر ملابسته اياه، أو يكون منه تسبب، و من ذلك تسميتهم السحاب سماء، قال اللّه تعالى: ﴿وَ أَنْزَلْنا مِنَ السَّماءِ ماءً طَهُوراً﴾[٤] ثم كثر حتى قيل للمطر سماء، قال الشاعر:[٥]

اذا سقط السماء بارض قوم　　　رعيناه و إن كانوا غضابا

---

١ . مريم/ ٧٣.

٢ . ربيع الابرار، ج ٢، ص ٢١٤.

٣ . الاغاني؛ ج ٥، ص ٣٥.

٤ . الفرقان/ ٤٨.

٥ . علم البيان، ص ١٣٧ عتيق عبدالعزيز النهضة العربية، بيروت؛ الصناعتين الكتاب و الشعر، ص ٢٧٦، عسكرى، حسين بن عبداللّه، مكتبة العصريه.

و قالوا: ما زلنا نطأ السماء حتى اتيناكم و منه الحياء، في قول الراعى:[١]

فقلت لربّ الناب خذها ثنية و ناب عليها مثل نابك في الحيا

و ذلك ان الحياء اسم للمطر، لأنه يحيي البلاد و العباد، ثم سموا النبات حياء لانـه يكون بالمطر ثم اتسعوا فسموا الشحم و السمن حياء لانهما يكونان من النبـات و هـو الذي أراده الراعى في قوله: و هذا باب واسع المجال طويل الأذيال.

و مثله ابو البقاء على ما حكي قال عند بيان معنى الحقيقة و المجـاز مـا عبارتـه: و لفظة الحقيقة مجاز في معناها فانها فعيله ماخوذة مـن الحـق و الحـق بحـسب اللغـة الثابت لانه نقيض الباطل المعدوم و الفعيل المشتق من الحق، إن كان بمعنى الفاعـل كان معناه الثابت، و ان كان بمعنى المفعول كان معناه المثبت، نقل من الامر الذي لـه ثبات الى العقد المطابق للواقع، لانه أولى بالوجود من العقد الغير المطـابق، ثـم نقـل من العقد الى القول المطابق لهذه العلة بعينها، ثم نقل الى المعنى المـصطلح، و هـو اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب.

و التاء الداخلة على الفعيل المـشتق مـن الحـق، لنقـل اللفـظ مـن الوصـفية الـى الاسمية الصرفة.

قال: و كذا المجاز مجاز في معناه، فانه مفعـل مـن الجـواز بمعنـى العبـور، و هـو حقيقة في الاجسام، و اللفظ عرض يمتنع عليه الانتقـال مـن محـل الـى آخـر، و بنـاء مفعل مشترك بين المصدر و المكان، لكونه حقيقة فيهمـا، ثـم نقـل عـن المـصدر او المكان الى الفاعل الذي هو الجائز، ثم مـن الفاعـل الـى المعنـى المـصطلح، و هـو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له، يناسب المعنى المـصطلح بحـسب التخاطـب،

---

[١] . تاريخ مدينة دمشق، ج ٦٧، ص ٢٥٦.

انتهى فافهم و اغتنم.

الخامس: الاتيان بكلام قليل ذي معان جمة

و الخامس من العشرين. ضربا من البديع، الاشارة في غِيضَ الْماءُ، بانه عبر عن معان كثيرة، لان الماء لا يغيض حتى يقلع مطر السماء، و تبلع الارض ما يخرج منها من عيون الماء، فينقص الحاصل على وجه الارض من الماء.

و الاشارة: الاتيان بكلام قليل ذي معان جمة، و هي ايجاز القصر بعينه، لكن ابن ابي الاصبع فرق بينهما، بان دلالة الايجاز مطابقة، و دلالة الاشارة اما تضمن او التزام.

و الظاهر ان مراده دلالة الاشارة، التي ذكرها الاصوليون في باب المنطوق و المفهوم، مثل دلالة الايتين على اقل الحمل.

اقسام المنطوق عند ميرزائي القمي

قال في القوانين: المنطوق اما صريح او غير صريح.

فالاول: هو المعنى المطابقي أو التضمني، ولي في كون التضمن صريحا اشكال، بل هو من الدلالة العقلية التبعية، كما مرت الاشارة اليه في مقدمة الواجب، فالأولى جعله من باب الغير الصريح.

و اما الغير الصريح فهو المدلول الالتزامي و هو على ثلاثة اقسام:

المدلول عليه بدلالة الاقتضاء، و المدلول عليه بدلالة التنبيه و الايماء، و المدلول عليه بدلالة الاشارة لانه: إما ان تكون الدلالة مقصودة للمتكلم، اولا.

فاما الاول فهو على قسمين:

الاول: ما يتوقف صدق الكلام عليه، كقولهﷺ: «رفع عن امتي الخطأ و النسيان»[١] فان المراد رفع المؤاخذة عنها و الا لكذب، او صحته عقلا كقوله تعالى: ﴿وَ سْئَلِ الْقَرْيَةَ﴾[٢] فلو لم يقدر الاهل لما صح الكلام عقلا، او شرعا كقول القائل: «اعتق عبدك عني على الف»، اي مملكا على الف، اذ لا يصح العتق شرعا الا في ملك، و هذا يسمى مدلولا بدلالة الاقتضاء.

و اعلم ان الذي يظهر من تمثيلهم بالامثلة المذكورة، ان دلالة الاقتضاء مختصة بالمجاز في الاعراب، او ما يكون قرينته العقل و لم يكن لفظيا، فعلى هذا فدلالة قولنا: رأيت اسدا يرمى على الشجاع، و نحو ذلك يكون من باب المنطوق الصريح، او لا بد من ذكر قسم اخر ليشتمل سائر المجازات.

و الثاني: ما لا يتوقف صدق الكلام و لا صحته عليه، و لكنه كان مقترنا بشيء، لو لم يكن ذلك الشيء علة له، لبعد الاقتران، فيفهم منه التعليل، فالمدلول هو علية ذلك الشيء لحكم الشارع، مثل قوله صلّى اللّه عليه و آله: «كفّر»،[٣] بعد قول الاعرابي: «هلكت و أهلكت واقعت أهلي في نهار رمضان» فيعلم من ذلك ان الواقاع علة لوجوب الكفارة عليه، و هذا بسمى مدلولا بدلالة التنبيه و الايماء، و هذا في مقابل منصوص العلة. فيصير الكلام في قوة ان يقال: اذا واقعت فكفر.

و اما التعدية الى غير الاعرابي و غير الأهل، فانما يحصل بتنقيح المناط، و حذف

---

١. المستدرك الوسائل، ج ١٢، ص ٢٥، ح ١٣٤٠٨.

٢. يوسف/ ٨٢.

٣. و هذا المبحث كما هو في هداية المسترشدين، ج ١، ص ٢٧، طبعة الحجرية اثر العلامة الشيخ محمدتقي الاصفهاني اخ صاحب الفصول.

الاضافات مثل الاعرابية، و كون المحل أهـلا و غيـر ذلـك، و ربمـا يفـرط فـي القـول فيحذف الوقاعية و يعتبر محض إفساد الصيام.

و اما الثاني: فهو ما يلزم من الكلام بدون قصد المتكلم، على ظاهر المتعارف في المحاورات مثل دله قوله تعالى: ﴿وَ حَمْلُـهُ وَ فِـصالُهُ ثَلاثُـونَ شَـهْراً﴾، [1] مـع قولـه تعالى: ﴿وَ الْوالِداتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كامِلَيْنِ﴾ [2] علـى كـون اقـل الحمـل ستة اشهر، فانه غير مقصود في الآيتين، و المقصود في الاولى بيان تعب الام في الحمل و الفصال، و في الثانية بيان اكثر مدة الفصال إنتهى. [3]

السادس: الارداف

السادس: الارداف في استوت قال في الاتقان: هو أن يريد المتكلم معنى، و لا يعبر عنه باللفظ الموضوع له، بل بلفظ يرادفه لنكتة، كما في قوله تعـالى: ﴿وَ اسْـتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ﴾ [4] حيث أن المراد معنى الجلوس، فعدل عن اللفظ الخاص الى مرادفه، لمـا في الاستواء من الاشعار بجلـوس مـتمكن لا ميـل فيـه، و كـذا فـي قولـه: ﴿وَ قُـضِيَ الْأَمْرُ﴾ [5] كما صرح به بعضهم، فان المراد منه هلك من قضى الله هلاكه، و نجى مـن

---

[1] . الاحقاف/ ۱۵.

[2] . البقرة/ ۲۳۳.

[3] . القوانين المحكمة، ج ۱، ص ۳۸۵.

[4] . هود/ ۴۴.

[5] . هود/ ٤٤؛ البقرة/ ۲۱۰.

قضى اللّه نجاته، فعدل عن ذلك الى هذا اللفظ، لما فيه من الايجاز و التنبيه، على أن هلاك الهالك و نجاة الناجي كان بامر آمر مطاع، و قضاء من لا يرد قضاه.

و فرق بعضهم بين الكناية و الارداف، بان الاول انتقال من لازم الى ملزوم، و الثاني من مذكور الى متروك.

السابع: التمثيل

السابع: التمثيل في ﴿وَ قُضِيَ الْأَمْرُ﴾[١] و هو قسم من التذييل، قال التفتازاني: التذييل ضربان، ضرب لم يخرج مخرج المثل و لم يستقل باعادة المراد. بل توقف على ما قبله، نحو ذلك ﴿جَزَيْناهُمْ وَ هَلْ نُجازِي إِلَّا الْكَفُورَ﴾[٢] على وجه و هو أن يكون المعنى و هل نجازي ذلك الجزاء المخصوص؟ فيكون متعلقاً بما قبله، و احتز به عن الوجه الاخر، و هو أن يقال: الجزاء عام لكل مكافأة، يستعمل تارة في معنى المعاقبة، و أخرى في معنى الاثابة، فلما استعمل في معنى المعاقبة في قوله: ﴿جَزَيْناهُمْ بِما كَفَرُوا﴾[٣] بمعنى عاقبناهم بكفرهم، قيل: ﴿وَ هَلْ نُجازِي إِلَّا الْكَفُورَ﴾؟ بمعنى و هل نعاقب؟ فعلى هذا يكون من الضرب الثاني، لاستقلاله بافادة المراد.

و ضرب اخرج مخرج المثل، بان تكون الجملة الثانية حكما كليا، منفصلا عما قبلها، جاريا مجرى الامثال، في الاستقلال و فشو الاستعمال، نحو قوله تعالى: ﴿قُلْ

---

١. هود/ ٤٤؛ البقرة/ ٢١٠.

٢. السباء/ ١٧.

٣. السباء/ ١٧.

جاءَ الْحَقُّ وَ زَهَقَ الْباطِلُ إِنَّ الْباطِلَ كانَ زَهُوقاً﴾[١] و قوله: ﴿وَ قُضِيَ الْأَمْرُ﴾؛ من هذا القبيل فتامل جيدا.

و قد اجتمع الضربان في قوله تعالى: ﴿وَ ما جَعَلْنا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَ فَإِنْ مِتَّ فَهُمُ الْخالِدُونَ كُلُّ نَفْسٍ ذائِقَةُ الْمَوْتِ﴾.[٢]

فقوله: أ فان مت فهم الخالدون، تذييل من الضرب الاول.

و قوله: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذائِقَةُ الْمَوْتِ﴾[٣] من الضرب الثاني، فكل منهما تذييل على ما قبله.

و هو ايضاً اما أن يكون لتأكيد منطوق كهذه الاية، فان زهوق الباطل منطوق في قوله: ﴿وَ زَهَقَ الْباطِلُ﴾ و أما لتأكيد مفهوم كقول النابغة الذبياني:[٤]

و لست بمستبق اخا لا تلمه ... على شعث أي الرجال المهذب[٥]

فصدر البيت دلّ بمفهومه، على نفي الكامل من الرجال، و عجزه تاكيد لذلك و

---

١. الاسراء/ ٨١.

٢. الانبياء/ ٣٤-٣٥.

٣. الانبياء/ ٣٤-٣٥.

٤. هو أبو امامة زياد بن معاوية الّذي حكي أ نّه كان من أشراف الشعراء من أصحاب المعلّقات، وكان يفد على النعمان، وكان خاصّاً به، وجمع من عطاياه ثروة كاملة. وله منزلة كبرى عند شعراء عصره، فإذا جاء عكاظ ضربوا له في سوقها قبّة من جلد وجاء الشعراء ينشدون أشعارهم، وأوّل من أنشده الأعشى، ثمّ حسّان ثمّ الخنساء، وهذا شرف لم ينله أحد من الشعراء سواه. توفّي على الجاهليّة، ولم يدرك الإسلام (انظر الاغاني، ج ٩، ص ١٦٣ ـ ١٧٧؛ الكنى و الالقاب، ج ٢، ص ٦١٢).

٥. خزانة الادب، ج ٢، ص ١٢٧.

تقرير، لأن الاستفهام فيه للانكار، أي لا مهذب في الرجال، انتهى باختصار.

الثامن: التعليل

و الثامن: التعليل (أي ذكر علة الاستواء)، فان غيض الماء علة الاستواء، (فالاية يحتمل ان يكون من قبيل برهان اللم، و يحتمل قويا أن تكون من قبيل برهان الان، فتأمل).

قال الغزالى. في ميعار العلم: اعلم ان الحد الاوسط، إن كان علة للحد الأكبر، سماء الفقهاء قياس العلة، و سماء المنطقيون برهان اللم، أي ذكر ما يجاب به عن لم؟ و إن لم يكن علة سماه الفقهاء قياس الدلالة، و المنطقيون سموه برهان الان، أي هو دليل على ان الحد الأكبر موجود للاصغر من غير بيان علته.

و مثال قياس العلة من المحسوسات، قولك: هذه الخشبة محترقة لانها اصابتها النار، و هذا الانسان شبعان لانه أكل الان.

و قياس الدلالة عكسه، و هو ان يستدل بالنتيجة على المنتج، فنقول هذا شبعان فاذا هو قريب العهد بالاكل، و هذه المرأة ذات لبن فهي قريبة العهد بالولادة.

و مثاله من الفقه قولك: هذه عين نجسة فاذا لا تصح الصلوات معها.

و قياس الدلالة عكسه، و هو أن نقول: هذه عين لا تصح الصلوة معها، فاذن هي نجسة، انتهى.

التاسع: صحة التقسيم

و التاسع: صحة التقسيم، فانه استوعب فيه اقسام الماء حالة نقصه، إذ ليس الا احتباس ماء السماء، و الماء التابع من الارض، و غيض الماء الذي علي ظهرها، و

يأتي المراد من التقسيم في المحسنات البديعية المعنوية.

و نقول هنا: التقسيم في اللغة التجزية و التفريق، و في الاصطلاح يطلق على معان ثلاثة:

أحدها: ان يذكر متعدد، و بعبارة اخرى ان يذكر قسمة ذات جزئين او اكثر، ثم أضيف ما لكل واحد من الاقسام اليه على التعيين، و بهذا القيد يتميز عن اللف و النشر اذ لا تعيين فيه.

قال التفتازاني: قد أهمل السكاكي هذا القيد، فيكون التقسيم عنده اعم من اللف و النشر، مثاله في النثر قوله عليه السلام: «و كل نفس معها سائق و شهيد سائق يسوقها الى محشرها و شاهد يشهد عليها بعملها».[1]

و من النظم قول المتلمس:[2]

و لا يقيم على ضيم يراد به	إلا الاذلان عير الحي و الوتد
هذا على الخسف مربوط برمته	و ذا يشج فلا يرثي له احد

ذكر العير و الوتد، ثم أضاف الى الاول الربط مع الخسف، و الى الثاني الشج.

و ثانيها: أن تذكر احوال الشيء، مضافا الى كل من تلك الاحوال ما يليق به كقول علي عليه السلام:

«المرأ المسلم ينتظر من اللّه احدى الحسنيين، اما داعي اللّه فما عند اللّه خير له. و اما رزق اللّه فاذا هو اهل و مال و معه دينه و حسبه».[3]

---

١ . نهج البلاغة، الخطبة ٨٥ الرقم ٥ مع الترجمة محمد دشتي، ص ٣٦.

٢ . شواهد التنزيل، ج ١، ص ٢٨٦؛ نهج البلاغة، الخطبة ٨٥ الرقم ٥ مع الترجمة محمد دشتي، ص ٣٦.

٣ . مواهب المفتاح في شرح تلخيص المفتاح، ج ٢، ص ٣٦، ابن يعقوب مغربي احمد بن محمد، دارالكتب العلمية، بيروت لبنان.

و قوله عليه السلام: «أو لستم ترون اهل الدنيا يمسون و يصبحون على أحوال شتى، فميت يبكي، و آخر يعزي، و صريع مبتلى، و عائد يعود، و آخر بنفسه يجود، و طالب للدنيا و الموت يطلبه، و غافل و ليس بمغفول عنه».[١]

و من النظم قوله:[٢]

سأطلب حقي بالقنا و مشايخ　　كانهم من طول ما التثموا مرد
ثقال اذا لاقوا خفاف اذا دعوا　　كثير اذ اشدوا قليل اذا عدوا

و ثالثها: استيفاء اقسام الشيء، و بعبارة اخرى ان يتقصى تفصيل ما ابتدأ به، و يستوفي جميع الاقسام التي يقتضيها ذلك المعنى، فمثاله نثرا من الكتاب العزيز قوله سبحانه: ﴿يَهَبُ لِمَنْ يَشاءُ إِناثاً وَ يَهَبُ لِمَنْ يَشاءُ الذُّكُورَ أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْراناً وَ إِناثاً وَ يَجْعَلُ مَنْ يَشاءُ عَقِيماً﴾.[٣]

و قوله تعالى: ﴿فَأَصْحابُ الْمَيْمَنَةِ ما أَصْحابُ الْمَيْمَنَةِ وَ أَصْحابُ الْمَشْئَمَةِ ما أَصْحابُ الْمَشْئَمَةِ وَ السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴾ الاية.[٤]

و من كلام امير المؤمنين عليه السلام قوله:

«شغل من الجنة و النار امامه ساع سريع نجا و طالب بطيء رجا و مقصر في النار

---

١ . الشواهد التنزيل، ص ٢٦٨.

٢ . مواهب الفتاح في شرح المفتاح، ج ٢، ص ٣٧؛ نهج البلاغة، الخطبة ٩٩ الرقم ٧، مع الترجمة الدشتي، ص ٤٨.

٣ . الشورى/ ٥٠.

٤ . الزمر/ ٣٦.

هوى».[١]

و الاية من ثالث الاقسام، و لاحتمال كونها من ثانيها وجه قوي، باعتبار اضافة الغيض الى الماء، فتدبر جيداً.

و لا بد هنا من ذكر دقيقة بل دقائق، ذكرها الموصلي في المثل السائر و هذا لفظه، و اعلم انه اذا كان مطلع الكلام في معنى من المعانى، ثم يجيء بعده ذكر شيئين، أحدهما افضل من الاخر، و كان المعنى المفصول مناسبا لمطلع الكلام، فانت بالخيار في تقديم ايهما شئت. لانك ان قدمت الافضل فهو في موضعه من التقديم، و ان قدمت المفضول فلان مطلع الكلام يناسبه، و ذكر الشيء مع ما يناسبه ايضاً وارد في موضعه، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَ إِنَّا إِذا أَذَقْنَا الْإِنْسانَ مِنَّا رَحْمَةً فَرِحَ بِها وَ إِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ بِما قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَإِنَّ الْإِنْسانَ كَفُورٌ لِلَّهِ مُلْكُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ يَخْلُقُ ما يَشاءُ يَهَبُ لِمَنْ يَشاءُ إِناثاً وَ يَهَبُ لِمَنْ يَشاءُ الذُّكُورَ أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْراناً وَ إِناثاً وَ يَجْعَلُ مَنْ يَشاءُ عَقِيماً إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ﴾.[٢]

فانه انما قدم الاناث على الذكور، مع تقدمهم عليهن، لانه ذكر البلاء في آخر الاية الاولى، و كفران الانسان بنسيانه الرحمة السابقة عنده.

ثم عقب ذلك بذكر ملكه و مشيئته، و ذكر قسمة الاولاد فقدم الاناث، لأن سياق الكلام انه فاعل ما يشاء لا ما يشاؤه الانسان، فكان ذكر الاناث اللاتي هن من جملة ما لا يشاؤه الانسان غالبا، لا سيما العرب الجاهلية، لانهم ﴿إِذا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنْثى

---

١. نهج البلاغه، الخطبة ١٦، الرقم ٧، مع الترجمة الدشتي، ص ١١.

٢. الشورى/ ٦٨-٥١.

ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا﴾،[1] ﴿يَتَوارى مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ ما بُشِّرَ بِهِ﴾. ﴿وَ إِذَا الْمَوْؤُدَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ﴾.[2]

و لا يختاره أهم، و الاهم واجب التقديم، و ليلى الجنس الذي كانت العرب تعده بلاء ذكر البلاء، و لما اخر ذكر الذكور و هم احقاء بالتقديم تدارك ذلك بتعريفه اياهم، لان التعريف تنويه بالذكر، كأنه قال: و يهب لمن يشاء الفرسان الاعلام المذكورين، الذين لا يخفون عليكم.

ثم اعطى بعد ذلك كلا الجنسين حقه من التقديم و التأخير، و عرف ان تقديم الاناث لم يكن لتقدمهن و لكن لمقتض آخر، فقال: ذكرانا و اناثا و هذه دقائق. لطيفة، قل من يتنبه لها او يعثر على رموزها.

العاشر: الاحتراس في الدعاء

و العاشر: الاحتراس في الدعاء، لئلا يتوهم ان الغرق لعمومه، شمل من لا يستحق الهلاك، فان علمه تعالى يمنع من أن يدعوا على غير مستحق.

قال في الباب الثامن: و اما بالتكميل و يسمى الاحتراس أيضا، لان الاحتراس هو التوقي، و الاحتراز عن الشيء و فيه، توق عن ايهام خلاف المقصود، و هو أن يوتي في كلام يوهم خلاف المقصود بما يدفعه، أي يؤتي بشيء يدفع ذلك الايهام، و ذكر له مثالين لان ما يدفع الايهام، قد يكون في وسط الكلام، و قد يكون في آخره.

---

۱. النمل/ ٥٨.

۲. التكوير/ ۸-۹.

فالاول، كقوله:[۱]

فسقى ديارك غير مفسدها   صوب الربيع و ديمة تهمى

أي تسيل لأن نزول المطر، قد يكون سببا لخراب الديار و فسادها، فدفع ذلك بتوسط قوله غير مفسدها.

و الثاني، نحو قوله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكافِرِينَ﴾.[۲]

فإنه لو اقتصر على وصفهم بالذلة على المؤمنين، لتوهم ان ذلك لضعفهم، فاتى على سبيل التكميل، بقوله: اعزة على الكافرين، دفعا لهذا التوهم، و اشعارا بان ذلك تواضع منهم للمؤمنين، و لهذا عدي الذل بعلى، لتضمنه معنى العطف، كأنه قيل: عاطفين عليهم على وجه التذلل و التواضع.

و يجوز ان يكون التعدية بصلى، للدلالة على انهم مع شرفهم، و علو طبقتهم، و فضلهم على المؤمنين، خافضون لهم اجنحتهم، انتهى بأدنى اختصار.

الحادي عشر: حسن النسق

و الحادي عشر: حسن النسق، و هو يطلق على معنيين.

أحدهما: ما يسمى بتنسيق الصفات، و هو ان يذكر للشيء صفات متتالية كقوله تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لا إِلهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ

---

۱ . خزانة الادب، ج ۲، ص ۲۹٤.

۲ . المائدة/ ٥٤؛ ﴿جاهِدُونَ في سَبيلِ اللَّهِ وَ لا يَخافُونَ لَوْمَةَ لائِمٍ ذلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتيهِ مَنْ يَشاءُ وَ اللَّهُ واسِعٌ عَليم﴾.

الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ﴾ الاية.[١]

و قول امير المؤمنين عليه السلام في وصف الدنيا: «غرارة ضرارة، حائلة زائلة، نافذة بائدة، أكالة غوالة»[٢] و قوله عليه السلام في الاستسقاء:

«اللهم سقيا منك محيية، مروية تامة، عامة طيبة، مباركة هنية، مريعة مرينة، زاكيا نبتها، ثامرا فرعها. ناضرا ورقها».[٣]

و مثاله في النظم قوله:[٤]

دان بعيد محب مبغض بهج　　　أعز حلو ممر لين شرس

و ثانيهما: ان يؤتي بكلمات متتاليات، معطوفات متلاحمات، تلاحماً سليماً مستحسناً، بحيث اذا افردت كل جملة منه قامت بنفسها، و استقل معناها بلفظها، مثل قوله تعالى، الذي نحن بصدد تعداد محسناتها.

و قول امير المؤمنين عليه السلام:

«أول الدين معرفته، و كمال معرفته التصديق به، و كمال التصديق به توحيده، و كمال توحيده الاخلاص له، و كمال الاخلاص له نفي الصفات عنه[٥]، الى آخر هذه الفقرة».

---

١. الحشر/ ٢٣.

٢. نهج البلاغة، الخطبة ١١١، مع الترجمة الدشتي، ص ٥٧.

٣. نهج البلاغة، الخطبة ١١٥، مع الترجمة الدشتي، ص ٦١.

٤. علوم البلاغة البيان و المعاني و البديع، ص ٢٧.

٥. نهج البلاغة، الخطبة ١، مع الترجمة الدشتي، ص ٢.

و من النظم قول أبي الطيب:[١]

سرى النوم عني في سراي الى الذي صنانعه تسري الى كل نائم
الى مطلق الاسرى و مخترم العدى و مشكي ذوي الشكوى و رغم المراغم

قال بعض المحققين: في مقام بيان حسن النسق في قوله: يا أرض ابلعي الى اخره، أن جملها معطوفة بعضها على بعض، بواو النسق على الترتيب الذي يقتضيه البلاغة، من الابتداء بالاهم الذي هو انحيار الماء عن الارض، المتوقف عليه غاية مطلوب اهل السفينة من سجنها، ثم انقطاع ماء السماء المتوقف عليه تمام ذلك، ثم الاخبار بذهاب الماء بعد انقطاع المادتين، ثم بقضاء الامر الذي هو هلاك من قدر هلاكه، و نجاة من قدر نجاته، ثم بالاستواء الذي يفيد ذهاب الخوف، ثم بالختم على الدعاء على الظالمين، لافادة ان الغرق و ان عم الارض، فلم يشمل الا من استحق العذاب بظلمة، انتهى.

الثاني عشر: ائتلاف اللفظ مع المعنى

و الثاني عشر: ائتلاف اللفظ مع المعنى، و هو ان يكون الفاظ الكلام ملائمة للمعنى المراد، في الفخامة و الجزالة و الغرابة و عدمها و غير ذلك، كما في قوله تعالى: ﴿تَاللَّهِ تَفْتَؤُا تَذْكُرُ يُوسُفَ حَتَّى تَكُونَ حَرَضاً﴾،[٢] حيث اتى فيه باغرب ادوات القسم، و اغرب الافعال الناقصة، و اغرب الفاظ الهلاك.

---

١. الاغاني، ج ١٦، ص ٥٠٤.

٢. يوسف/ ٨٥.

الثالث عشر: الايجاز

و الثالث عشر: الايجاز، فانه تعالى قص القصة مستوعبة باخصر عبارة، قال بعض المحققين: انه عبارة عن بيان المعنى، باقل ما يمكن، و سبب حسنه انه يدل على التمكن التام في الفصاحة. و هو على ضربين:

احدهما: ايجاز القصر، و هو تقليل اللفظ و تكثير المعنى، كقوله تعالى: ﴿فَاصْدَعْ بِما تُؤْمَرُ﴾[۱] من ثلاث كلمات اشتملت على شرائط الرسالة، و قوله تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَ أْمُرْ بِالْعُرْفِ وَ أَعْرِضْ عَنِ الْجاهِلِينَ﴾،[۲] جمع فيه مكارم الاخلاق. قال الصادق عليه السلام «إنّ اللّه امر نبيه صلّى اللّه عليه و آله في هذه الاية بمكارم الاخلاق، و ليس في القرآن آية اجمع لمكارم الاخلاق منها.[۳]

و قوله سبحانه ﴿لِكَيْلا تَأْسَوْا عَلى ما فاتَكُمْ وَ لا تَفْرَحُوا بِما آتاكُمْ﴾.[٤] فقد قال امير المؤمنين عليه السلام جعل الزهد كله بين كلمتين من القرآن، قال سبحانه: ﴿لِكَيْلا تَأْسَوْا﴾ الخ،[٥] و من لم ياس على الماضي و لم يفرح بالاتي فقد اخذ الزهد بطرفيه.

الثاني: ايجاز الحذف، و له فوائد منها: مجرد الاختصار، و الاحتراز عن العبث، لظهور المحذوف.

---

۱. الحجر/ ١٤.

۲. اعراف/ ۱۹۹.

۳. تفسير نور الثقلين، ذيل آيه.

٤. الحديد/ ٢٣.

٥. نهج البلاغة، كلمة ٤٣٩، مع الترجمة الدشتي.

كقوله عليه السلام «مسكين ابن ادم مكتوم الأجل، مكنون العلل، محفوظ العمل»[١] حذف المسند اليه لظهوره.

و منها التنبيه: على ان الزمان متقاصر عن الاتيان بالمحذوف، و ان الاشتغال بذكره يفضي الى تفويت الأهم، و هذه هي فائدة باب التحذير و الاغراء، و هو كثير في كلام امير المؤمنين عليه السلام فمن التحذير قوله عليه السلام «فاياكم و التلون في دين اللّه»[٢].

و من الاغراء قوله عليه السلام: «العمل العمل، ثم النهاية النهاية او الاستقامة الاستقامة، ثم الصبر الصبر، و الورع الورع»[٣].

قال في منهاج البلغاء: انما يحسن الحذف لقوة الدلالة عليه، او يقصد تعداد اشياء، فيكون في تعدادها طول و سامة، فيحذف و يكتفى بدلالة الحال، و يترك النفس تجول في الاشياء المكتفى بالحال عن ذكرها، انتهى باختصار. و في الحذف فوائد و اغراض اخرى تأتي في بابه انشاء اللّه تعالى.

الرابع عشر: التسهيم

الرابع عشر: التسهيم، (و المراد به ما يشبه براعة الاستهلال، و البراعة مصدر برع الرجل اذا فاق اقرانه و اترابه، و الاستهلال مصدر استهل الصبي اذا صاح عند الولادة، ثم استعير لاول كل شيء.

فبراعة الاستهلال بحسب المعنى اللغوي التفوق الاول.

---

[١] ..نهج البلاغة، كلمة ٤١٩، مع الترجمة الدشتي، ص ٢٢٥.

[٢] . نهج البلاغة، الكلمة ١٧٦، مع الترجمة الدشتي، ص ٩٦.

[٣] . نهج البلاغة، الكلمة ١٧٦، مع الترجمة الدشتي، ص ٩٤.

و في الاصطلاح، كون الديباجة مناسبة للمقصود، كما ياتي عند قول المصنف، و علم من البيان ما لم نعلم، و انما قلنا ان التسهيم يشبه البراعة، لأن اول الاية التي نحن فيها يدل على آخرها.

الخامس عشر: التهذيب

الخامس عشر: التهذيب، فإن مفرداتها موصوفة بصفات الحسن، كل لفظة منها سهلة مخارج الحروف، عليها رونق الفصاحة مع الخلو من البشاعة و عقادة التركيب.

السادس عشر: حسن البيان

و السادس عشر: حسن البيان، من جهة ان السامع لا يتوقف في فهم معنى الكلام، و لا يشكل عليه شيء منه.

السابع عشر: التمكين

السابع عشر: التمكين لأن الفاصلة مستقرة في محلها مطمئنة في مكانها غير قلقة.

الثامن عشر: الانسجام

الثامن عشر: الانسجام و هو أن يكون الكلام لخلوه من التعقيد منحدرا كانحدار الماء المنسجم بحيث يقرب الكلام المنثور الى المنظوم الموزون.

التاسع عشر: الاعتراض

التاسع عشر: الاعتراض و هو كما يأتي في باب الايجاز و الاطناب ان يؤتى في اثناء

كلام أو بين كلامين متصلين معنى بجملة او اكثر لا محل لها من الاعراب لكنة سوى رفع الايهام كما في الاية الشريفة.

فان قوله: ﴿يا أَرْضُ ابْلَعِي﴾[١] إلى قوله: ﴿وَ قِيلَ بُعْداً﴾ فيه اعتراض بثلاث جمل و نكتته افادة هذا الامر بين القولين بل قيل: فيه اعتراض في اعتراض، فان قضي الامر معترض بين غيض و استوت، لان الاستواء يحصل عقيب الغيض.

العشرين: الجناس الناقص

تمام العشرين: الجناس الناقص اللاحق في ابْلَعِي و أَقْلِعِي.

و الجناس الناقص، هو ان يتفق اللفظان في الحروف و الترتيب و الهيئة، و يختلفان في اعداد الحروف، بان يكون حرف احدهما اكثر عددا من الاخر، بحيث لو حذف الزائد ارتفع الاختلاف، و تلك الزيادة إما في الاول أو في الوسط أو الاخر.

و على الاول فاما ان تكون في اول اللفظ الاول كقوله عليه السلام:

«كيف اصبحت بيوتهم قبورا و ديارهم بورا».[٢]

و من النظم قول الرشيد الوطواط:[٣]

---

١ . هود/ ٤٤.

٢ . نهج البلاغة، الخطبة ١٣٢، مع الترجمة الدشتي، ص ٦٩.

٣ . الرشيد الوطواط محمد بن محمد بن عبدالجليل العمري البلخي فاضل اديب شاعركان من نوادر الزمان قالو كان افضل اهل زمانه في النظم و النثر و اعلم الناس به خلق كلام العرب و اسرار النحو و الادب كان كاتباً للسلطان خوارزمشاه الهندي له من التصانيف السحر في الدقايق الشعر و مطلوب كل طالب من كلام علي بن ابي طالب جمع في مأئة كلمة من كلماته و شرحها بالفارسة و رسالة فيما جري بينه و بين الزمخشري و من شعره في مدح اهلبيت عليهم السلام.

يـا خلـي البـال قـد بلبلـت بالبلبـال بـال
بالنوى زلزلتنـي و العقـل فـي الزلـزال زال
يا رشيق القـد قـد قوسـت قـدي فاسـتقم
في الهوى فافرغ و قلبي شاغل الاشغال غال
يا اسيل الخد خد الدمع خدي في النـوى
عبرتي و دق و عينى منك يا ذالخال خـال[١]

أوفي اول اللفظ الثاني، مثل قوله تعالى: ﴿وَ الْتَفَّـتِ الـسَّاقُ بِالـسَّاقِ إِلى رَبِّـكَ يَوْمَئِذٍ الْمَساقُ﴾.[٢]

و قول امير المؤمنين عليه السلام: «وايم اللّه لتحتلبنها دما و لتتبعنها ندما».[٣]

و من النظم قول جابر الاندلسي:[٤]

صار قلبي و صد عني صدودا   و انثنى يسحب الذوائب سودا
فرايت الصباح في الليل يبدو   و شهدت الرشا يصيد الاسودا

لقد تجمع في العدي ابن الحسن   ما قد تحزف في الاصحاب مـن حسـن
تجميع فيه ما تحزف فـي الـوري   من الخلق و الاخلاف و الفضل و العلي

توفي بخوارزم سنة ٥٧٣، الوطواط الظيف الجبان و ضرب من الخفاش، الكني و الالقاب، ٢ ٢٤٣.

١. كتاب الافعال، ج ٤، ص ١٣٢.

٢. القيامة/ ٢٩.

٣. نهج البلاغة، الخطبة ٩١، اول خطبة، مع الترجمة الدشتي، ص ٢٥.

٤. شرح جمل الزجاجي، ج ٢، ص ٢٩٩.

و على الثاني: فالزيادة ايضاً إما في وسط اللفظ الاول، كقوله عليه السلام «الحمد للّه الذي لا يفره المنع و الجمود، و لا يكديه الاعطاء و الجود».[١]

و قوله عليه السلام في حكمه: «ان كلام الحكماء اذا كان صوابا كان دواء، و اذا كان خطأ كان داء».[٢]

و اما في وسط اللفظ الثاني، كقوله عليه السلام. «فاعتبروا بما كان من فعل اللّه بابليس اذ أحبط عمله الطويل، و جهده الجهيد».[٣]

و على الثالث: فيخص باسم المذيل، لكون الزيادة الموجودة في الاخر بمنزلة الذيل له، و مثاله من النثر قولهم: «فلان سالم من احزانه، سالم من زمانه، حام لعرضه، حامل لفرضه».

و قول امير المؤمنين عليه السلام: «و مداد رحاها تبدو في مدارج خفية»[٤] و من النظم قوله:[٥]

فيا يومها كم من مناف منافق   و يا ليلها كم من مواف موافق

و قد تكون الزيادة في آخر المذيل بحرفين، و يخصه بعضهم باسم المرفل كقوله:[٦]

فيا لك من عزم و حزم طواهما   جديد الردى بين الصفا و الصفايح

---

١ . نهج البلاغة، الخطبة ٩١، اول خطبة، مع الترجمة الدشتي، ص ٣٩.

٢ . نهج البلاغة، الخطبة ٢٦٥، مع الترجمة الدشتي، ص ٢١٢.

٣ . نهج البلاغة، الخطبة ٢٦٥، مع الترجمة الدشتي، ص ٢١٢.

٤ . نهج البلاغة، الخطبة ١٥١، مع الترجمة الدشتي، ص ١١٢.

٥ . خزانة الادب، ج ٤، ص ٢٧٤.

٦ . خزانة الادب، ج ١، ص ٤١٣.

و منها: ان يتفق اللفظان في اعداد الحروف و ترتيبها و هيئتها، و يختلفان في انواعها بان يكون احد حروف احدهما مغايرا لاحد حروف الاخر، ثم الحرفان المختلفان ان كانا متقاربين في المخرج او كلاهما من مخرج واحد، سمي الجناس المضارع و إلا فيسمى باللاحق.

اما المضارع فعلى ثلاثة اقسام، لان الحرفين المختلفين اما في اول المتجانسين، كقوله عليه السلام: «في قرار خبرة، و دار عبرة»[١].

فان الخاء و العين كليهما من حروف الحلق، و الاولى من وسط الحلق، و الثانية من ادناه الى الفم، و قوله عليه السلام: «و حرصا في علم، و علما في حلم»[٢]. فإن العين و الحاء مخرجهما وسط الحلق.

و اما في وسطهما كقوله تعالى: ﴿وَ هُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَ يَنْأَوْنَ عَنْهُ﴾[٣] و قوله عليه السلام: «عباد مخلوقون اقتدارا، و مربوبون اقتسارا»،[٤] فان الدال و السين كليهما من طرف اللسان، الا ان الاولى بينه و بين فويق الثنايا، و الثانية بينه و بين اطراف الثنايا.

و قوله عليه السلام: «اللهم سقيا منك محيية مروية، تامة عامة، طيبة مباركة، هنيئة مرئية مريعة».[٥]

---

١. نهج البلاغة، الخطبة ٨٣، مع الترجمة الدشتي، ص ٣٢.

٢. نهج البلاغة، الخطبة ٩٣، مع الترجمة الدشتي، ص ١٣٠.

٣. الانعام/ ٢٦.

٤. نهج البلاغة، الخطبة ٨٣، مع الترجمة الدشتي، ص ٣٢.

٥. نهج البلاغة، الخطبة ١١٥، مع الترجمة الدشتي، ص ٦١.

فإن الهمزة و العين في الاخيرين، كليهما من حروف الحلق.

و من النظم قوله:[1]

و ما خلقت عيون العين اما نظرن سوى بلايا للبرايا

قال قطرب: اللام و الراء من مخرج واحد.

و اما في آخرهما كقوله عليه السلام: «و لا يغلبنكم فيها الامل، و لا يطولن عليكم الامد»،[2] فان اللام و الدال متقاربا المخرج.

و قوله عليه السلام: «الخير منه مأمول و الشر منه مأمون».[3]

و من النظم قوله عليه السلام:[4]

ساكسوك من مكنون نظمي و شايعا تناط بجيد الدهر منها و شايح

اقسام جناس اللاحق

و اما الجناس اللاحق، فهو ايضاً على ثلاثة اقسام مثل السابق:

احدها: ان تكون الحرفان المختلفان في اول اللفظين، (نحو ابْلَعِي و أَقْلِعِي) و كقوله عليه السلام: «فعاودوا الكر و استحيوا من الفرّ فانه عار في الاعقاب و نار يوم

---

۱ . نهاية الادب في فنون الادب، ج ۲، ص ۲۲۸؛ تطور مشكلة الفقاهة و التحليل و البلاغي و موسيقي الشعر عبا بنة يحيى عطيه، ص ۱۰۲ اربد اردن.

۲ . نهج البلاغة، الخطبة ۵۲، مع الترجمة الدشتي، ص ۲۵.

۳ . نهج البلاغة، الخطبة ۹۳، مع الترجمة الدشتي، ص ۱۲۰.

٤ . مفتاح البراعة في شرح نهج البلاغه، ج ۱، ص ۱۹۷.

الحساب».[١]

و من النظم قول الشيخ صفي الدين الحلي:[٢]

ليت و الدمع هام هامل سرب   و الجسم من اضم لحم على و ضم

و الثاني: ان تكونا في وسطهما كقوله عليه السلام: «فظل سادرا و بات ساهرا»[٣] و قوله عليه السلام: «و هو دين اللّه الذي اظهره و جنده الذي اعده و امده».[٤]

و من النظم قول البديع الهمداني:[٥]

يا غلام الكاس فاليا   س من الناس مريح

و قول الصفي الحلي:[٦]

---

١. نهج البلاغة، الخطبة ٦٦، مع الترجمة الدشتي، ص ٢٧.

٢. الشيخ العالم الفاضل الشاعر الاديب المنشيء تلميذ المحقق الحلي رحمه الله كان شاعر عصره على الاطلاق توفى ببغداد سنة ٧٥٠ له ديوان شعر كبير و ديوان شعر صغير (الكنى و الالقاب، ج ٢، ص ٤١٢).

٣. نهج البلاغة، الخطبة ٨٣، مع الترجمة الدشتي، ص ٣٤.

٤. نهج البلاغة، الخطبة ١٤٦، مع الترجمة الدشتي، ص ٧٤.

٥. ابوالفضل احمد بن الحسين بن يحي الهمداني الشاعر المشهور فاضل الجليل امامي اديب، منشيء له المقامات و هو مبدعها و نثر الحريري علي منواله و زاد في زخرفتها و طبعت المقامات مكرراً و طبع بعضها مع ترجمتها باللغة الفارس في المدارس من اي جهت الزمان يحكي انه كان ينشده الفصيدة الى لم يسمعها فقط و اولي عن ابن فارابي و غيره و سكن هراة من بلاد الخراسان «افغانستان» و كانت و فارقة مسمومة بمدينة هراة ٣٩٨، الكني و الالقاب، ج ٢، ص ٧٤؛ منهاج البراعة في شرح نهج البلاغه، ج ١، ص ١٩٨.

٦. عبد العزيز بن السرايا الشيخ العالم الفاضل الشاعر الاديب المنشيء تلميذ المحقق الحلي رحمه الله كان شاعر عصره على الاطلاق اجاد القصائد المطولة و المقاطيع تطربك الفاظه المصقولة و معانيهالمعسولة و مقاصده التي كأنها سهام رشقة و سيوف مسلولة، دخل مصر سنة ٧٣٦ و اجتمع بالقاضي علاء الدين بن الاثير و ابن سيد الناس و ابى حيان و فضلاء ذلك العصر فاعترفوا بفضله ثم عاد الى ماردين، و توفي ببغداد سنة ٧٥٠ (ذن) له ديوان شعر

بيض دعاهن الغبي كواعبا و لو استبان الرشد قال كواكبا

و الثالث: ان تكونا في آخرهما كقوله عليه السلام في حكمه:

«و ليس للعاقل ان يكون شاخصا، الا في ثلاث: مرمّة لمعاش، او خطوة في معاد، او لذة في غير محرم».

و من النظم قوله:

يكفي الانام بسيبه و بسيفه عند المكارم و المكاره دائما

هذا و من الناس من يسمي هذا النوع من الجناس، أعني ما اختلف بالحرف، جناس التصريف، سواء كان من المخرج او غيره، ﴿ك ابْلَعِي و أَقْلِعِي﴾.[1]

ثم اللفظان المتجانسان- بأي انواع التجنيس كان- ان يكونا في اواخر الاسجاع او الفواصل، منضما احدهما الى الاخر، مثل قولهم:

«من قرع بابا ولج ولج، و من طلب شيئا وجدّ وجد».

و نحو ذلك مما تقدم ذكره في تضاعيف امثلة الانواع السابقة، يسمى هذا النوع من الجناس، (مرددا) أو (مزدوجا و مكررا) و من احسن امثلته في النظم قول البستي:[2]

كبير و ديوان شعر صغير و القصيدة البديعة المذكورة بتمامها فى انوار الربيع و قصيدة ابن المعتز (الكنى و الالقاب، ج ٢، ص ٣٨٢؛ منهاج البراعة في شرح نهج البلاغه، ج ١، ص ١٩٨).

١. هود/ ٤٤.

٢. بو الفتح علي بن محمد الشاعر الكاتب الاديب المعروف بجودة الشعر صاحب القصيدة النونية المشتملة على الحكم و المواعظ أوردها الدميري في حياة الحيوان في ثعبان و من ألفاظه البديعة قوله: من اصلح فاسده ارغم حاسده، من اطاع غضبه اضاع أدبه، عادات السادات سادات العادات، من سعادة جدك وقوفك عند حدك، و من شعره في مدح الشريف ابي جعفر محمد بن موسى بن احمد بن القاسم ابن حمزة بن الامام موسى الكاظم توفى ببخارى في حدود سنة اربعمائة، و البستي نسبة الى بست كقفل مدينة من

اباالعباس لا تحسب باني لشيبى من حلى الاشعار عار
فلي طبع كسلسال معين زلال من درى الاحجار جار
اذا ما اكبت الادوار زندا فلي زند على الادوار وار

و منها الجناس المقلوب: و يسمى (جناس القلب) و هو ان يتفق اللفظان في الحروف، و انواعها، و هيئاتها و يختلفان في الترتيب.

و هو ضربان:

أحدهما: (قلب الكل) و هو ان يكون الحرف الآخر من اللفظة الاولى اولا من الثانية، و الذي قبله ثانيا، و هكذا كقوله:[1]

مودته تدوم لكل هول و هل كل مودته تدوم

و في التنزيل ﴿كُلٌّ فِي فَلَكٍ﴾[2] - و ﴿رَبَّكَ فَكَبِّرْ﴾[3] و الحرف المشدد هنا في حكم المخفف، لان المعتبر هنا الكناية.

و لم اجد له مثالا في كلام امير المؤمنين عليه السلام. نعم، لا يبعد ان يجعل منه قوله عليه السلام: «حتى يعرف الحق من جهله، و يرعوي عن الغي و العدوان، من لهج به»،[4] فان الجهل و اللهج مقلوبان، الا ان في جهله ضمير لو كان مانعا.

بلاد كابل بين سجستان و غزنين و هراة كثيرة الاشجار و الانهار (الكني و الالقاب، ج ٢، ص ٧٣).

١. منهاج البراعة، ج ١، ص ١٩٩.

٢. الانبياء/ ٣٣؛ يس/ ٤٠.

٣. المدثر/ ٣.

٤. نهج البلاغة، الخطبة ٢٠٦، مع الترجمة الدشتي، ص ١٢٨.

و من النظم قوله:[١]

حسامك فيه للاحباب فتح　　　و رمحك منه للاعداء حتف

و ثانيها: (قلب البعض) و هو كثير في كلام امير المؤمنين مثل قوله عليه السلام - في كتاب كتبه الى سلمان الفارسي-:

«اما بعد فانما مثل الدنيا مثل الحية، لين مسها قاتل سمها».[٢]

و قوله عليه السلام - في حكمه-: «العلم مقرون بالعمل فمن علم عمل»[٣] و من النظم قول ابي تمام.

بيض الصفائح لاسود الصحائف في　　　متونهن جلاء الشك و الريب

و قول ابي حيوس:[٤]

---

١ . منهاج البراعة، ج ١، ص ٢٠٠.

٢ . نهج البلاغة، الكتابة ٦٨، مع الترجمة الدشتي، ص ١٨٦.

٣ . نهج البلاغة، الحكمة ٣٦٦، مع الترجمة الدشتي، ص ٢١٦.

٤ . ابن حيوس: صفي الدولة محمد بن سلطان بن حيوس كتنور بن محمد الغنوي الشاعر المشهور كان يدعي بالامر الآن اباه كان من أمراء المغرب و هو احد الشعراء الشامين له ديوان شعر كبير و هو الذين قال في شرف الدولة سلم بن قريشي.

انت الذي نفقي الثناء بسوقه　　و جري الندي بعروقه قبل الدم

الكنى و الالقاب، ج ٣، ص ٤١٤؛ توفى بحلب سنة ٤٧٣ انظر اهل الشعر في منهاج البراعة، ج ١، ص ٢٠٠؛ كتب ابن الخياط الى ابن حيوس يستهبه شيناً من بره بحفد بن ابيتين.

لم يبقي عندي ما يباع بحسبة　　　و كفاك علماً منظري عن مخبري

الابقية ماء وجه صنحقاً　　　عن ان يبايع و اين اين المشتري

فلما وقف عليها ابن حيوس قال لو قال و انت نعم المشتري لكان احسن. الكنى و الالقاب، ج ١، ص ٢٧٠-٢٧١. توفي بحلب سنة ٤٧٣. الكنى و الالقاب، ج ٢، ص ٤١٤.

تلفي بها الروّاد روضا زاهرا و تصادف الورّاد حوضا مفعما

هذا و بعضهم عرف الجناس المقلوب، بانه ما تساوت حروف ركنيه عددا، و تخالف ترتيبا، فيعم المتساوي هيئة كما قدمناه في الامثلة.

و المتخالف فيها ايضاً كقوله: «و لا يحمل هذا العلم الّا اهل البصيرة و الصبر».[1]

و قوله عليه السلام: «يمزج الحلم بالعلم، و القول بالعمل».[2]

و على التعميم فيكون قوله عليه السلام: «العلم مقرون» الخ مثالا لكلا القسمين.

و من امثلته على التعميم في النظم قوله:[3]

حكاني بهار الروض لما الفته و كل مشوق للبهار مصاحب

فقلت له ما بال لونك شاحبا فقال لاني حين اقلب راهب

و قوله:

رقت شمائل قانلي فلذاك روحي لا تقر رد الحبيب جوابه فكأنه في اللحظ در

و منها: (الجناس المصحف) و يقال له: (جناس الخط) ايضا، و هو ان تأتي بكلمتين متشابهتين خطا لا لفظاً، كقوله تعالى: ﴿وَ هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً﴾.[4]

---

١ . نهج البلاغة، الخطبة ١٩٣، مع الترجمة الدشتي، ص ١٢٠.

٢ . نهج البلاغة، الحكمة ٣٦٦، مع الترجمة الدشتي، ص ٣١٩.

٣ . منهاج البراعة، ج ١، ص ٢٠٠.

٤ . تمام الآية ﴿قُلْ لَوْ كانَ الْبَحْرُ مِداداً لِكَلِماتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِماتُ رَبِّي وَ لَوْ جِئْنا بِمِثْلِهِ مَدَداً﴾ الكهف/ ١٠٩.

و قول امير المؤمنين عليه السلام: «فانها كانت اثرة شحت عليها نفوس قوم، و سخت عنها نفوس آخرين».[١]

و قوله عليه السلام: «و كان قد عبد اللّه سنة آلاف سنة».[٢]

و قوله ايضا: «فاجعلوا عليه حدكم و له جدكم».[٣]

و قوله- فيما كتب الى معاوية-:

«غرك عزك فصار قصار ذلك ذلّك، فاخش فاحش فعلك، فعلك تهدى بهذا».[٤]

و من النظم قول ابي الطيب:[٥]

جرى الخلف الا فيك انك واحد — و انك ليث و الملوك ذئاب

و انك ان قويست صحف قارىء — ذنابا فلم يخطوء و قال ذباب

هذا و عرف بعضهم جناس الخط: بانه توافق اللفظين في الكتابة، و بعضهم: بانه ما تماثل ركناه في الحروف و تخالفا في النقط، و على ذلك فيكون اعم لشمولها المتجانسين بالخط و اللفظ معا ايضاً.

كقوله عليه السلام: «صحة الجسد من قلة الحسد».[٦]

و نظير ذلك قوله عليه السلام: «يونق منظرها، و يوبق مخبرها» انتهى.[١]

---

١ . نهج البلاغة، الخطبة ١٦٣، مع الترجمة الدشتي، ص ٨٦.

٢ . نهج البلاغة، الخطبة ١٩٢، مع الترجمة الدشتي، ص ١١٢.

٣ . نفس الخطبة المذكورة.

٤ . غرر الحكم، آمدي، ماده غرك مع الترجمة انصاريان، ١٣٧٤.

٥ . منهاج البراعة، ج ١، ص ٢٠١.

٦ . نهج البلاغة، صبحي صالح، ص ٥١٣.

قال بعض المحققين: ربما يورد من جنح الى مشرب النصارى من المنتحلين للاسلام، بان ما عليه اهل الاسلام من فصحاء العرب، عجزوا عن معارضة القرآن، و اقروا بفصاحته و بلاغته، ممنوع: فلعلهم قد عارضوا بما لم يصل الينا، و ذهب من البين بعد ظهور شوكة الاسلام، و هذا الايراد انما نشأ من قلة الفهم و غلبة ظلمة الوهم:

و جوابه: اما بالنسبة الى الاحتمال الاول: فهو انه لو كان كذلك لما اخفي: سيما مع توفر الدواعي، و اجتماع الهمم على نقل الامور العجيبة، و الشؤون الغريبة، سيما في مثل هذا الشان، و الامر الذي كان منتهى امالهم، و مؤخر آجالهم.

حيث انه لو تحقق. لم يحتاجوا الى ما ارتكبوه من المحاربة و الخصام بالسيوف و السهام، فكيف لم يظهر هذا الامر مع توفر الدواعي بهذه المرتبة، و هل يكون هذا الامر اقل من ضبط القصائد و الخطب الفصيحة؟

و القصص و الامثال المليحة؟ و لقد لفق مسيلمة الكذاب جملة من المزخرفات و الترهات، قد بقيت حكايتها الى الان.

و اما بالنسبة الى الاحتمال الثاني: فهو انه لو سلم ذهابه من بين المسلمين، فلا شبهة في توفر الدواعي على ابقائه من الكفار من اهل الكتاب و غيرهم، مع انهم اضعاف اهل الاسلام بفرقه المتكثرة، سيما اليهود الذين هم اشد الناس عداوة للذين آمنوا، و لم يدع احد من الكفار ذلك، حتى من تصدى من علماء النصارى لرد الاسلام، مع اهتمامهم في اظهار كل ما ينطفي به نور الاسلام باعتقادهم.

فنحن معاشر المسلمين، اذا كنا لا نضايق من ان نضبط امورا فيها كسر سورة نبي

---

[١] . نهج البلاغة، الخطبة ٨٣، مع الترجمة الدشتي، ص ٣٢.

مثل موسىعليه السلام بحسب الانظار القاصرة، مع انا معترفون بنبوته، مثل نقل اخراج السامري لبني اسرائيل عجلا جسدا له خوار الذي هو خرق للعادة في الظاهر. فكيف يضايقون فيه مع انهم منكرون لنبوة نبيناصلى الله عليه وآله ؟ و من البيان المذكور ينحل شبهات كثيرة تورد على اهل الأسلام: مثل التشكيك في امر شق القمر و انكاره لعدم ضبط مؤرخي الكفار له.

شبهات و ردود

و قال ايضا: ربما طعن بعض السفهاء الذين كانوا يخوضون في آيات اللّه تعالى في الكتاب الكريم بوجوه.

اما وجوه الاجماليه

احدها: انه خال عن الفصاحة و البلاغة، اذ لا نظم و لا ترتيب له و لانه مشتمل على التكرارات الكثيرة. و محتو على الكلمات التي لا فائدة فيها الا التقفية.

و ثانيها: انه مشتمل على كثير من المطالب البديهية. و القصص الواضحة التي لا فائدة في ايرادها لاشتهارها.

و ثالثها: انه مشتمل على امور لا معنى و لا محصل لها- مثل قوله تعالى: ﴿وَ أَلْقى فِي الْأَرْضِ رَواسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ﴾؛[1] و قوله تعالى: ﴿فَأَتْبَعَ سَبَباً حَتَّى إِذا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَها تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ﴾[2] الآية.

---

١ . النحل/ ١٥.

٢ . الكهف/ ٨٥.

رابعها: انه مشتمل على الاختلافات المؤدية الى التناقض. منها: انه تعالى قال: ﴿ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ إِلَّا أَنْ قالُوا وَ اللَّهِ رَبِّنا ما كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾[١] و قال: ﴿وَ لا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثاً﴾[٢] فقد كتموا.

و منها: انه تعالى قال: ﴿فَإِذا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلا أَنْسابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَ لا يَتَساءَلُونَ﴾.[٣]

و منها: انه تعالى قال: ﴿أَ إِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ﴾ حتى بلغ الى قوله ﴿طائِعِينَ﴾[٤]. ثم قال في آية اخرى: ﴿أَمِ السَّماءُ بَناها﴾. ثم قال: ﴿وَ الْأَرْضَ بَعْدَ ذلِكَ دَحاها﴾[٥]. و منها انه تعالى قال:

﴿فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾[٦] ثم قال: ﴿خاشِعِينَ مِنَ الذُّلِّ يَنْظُرُونَ مِنْ طَرْفٍ خَفِيٍّ﴾.[٧]

---

١. الانعام/ ٢٣.

٢. النساء/ ٤٢.

٣. المؤمنون/ ١٠١.

٤. فصلت/ ٩-١١

٥. النازعات/ ٣٠-٣٧.

٦. ق/ ٢٢.

٧. الشوري/ ٤٥.

منها انه عز و جل قال: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ﴾[١] و قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾[٢] فان الوجل خلاف الطمأنينة.

و منها: انه تعالى قال: ﴿وَ ما مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جاءَهُمُ الْهُدى وَ يَسْتَغْفِرُوا رَبَّهُمْ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذابُ قُبُلًا﴾[٣] و هو يدل على حصر المانع من الايمان في هذين الامرين.

ثم قال في آية اخرى: ﴿وَ ما مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جاءَهُمُ الْهُدى إِلَّا أَنْ قالُوا أَ بَعَثَ اللَّهُ بَشَراً رَسُولًا﴾.[٤] و هو يدل على حصر آخر في غيرهما.

و منها: انه قال: ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرى عَلَى اللَّهِ كَذِباً﴾؛[٥] ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ﴾[٦] و قال: ﴿وَ مَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآياتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْها﴾[٧] ﴿وَ مَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَساجِدَ اللَّهِ﴾[٨] الى غير ذلك من الآيات. فان المراد من

---

١. الرعد/ ٢٨.

٢. الحج/ ٣٥.

٣. الكهف/ ٥٥.

٤. الاسراء/ ٩٤.

٥. الآية بعناوين المختلف ذكر في القرآن منها الانعام/ ٣٧ و ٨٩؛ اعراف/ ١٧؛ يوسف/ ١٨؛ هود/ ١٤.

٦. الزمر/ ٣٢.

٧. الكهف/ ٥٧.

٨. البقرة/ ١١٤.

الاستفهام هنا النفي لانه انكاري. و المعنى لا احد اظلم.

فيكون خبرا، و اذا كان خبرا و اخذت الآيات على ظواهرها، ادى الى التناقض الصريح. لنفي كل واحدة كون غير من ذكر فيها أظلم.

و منها: قوله تعالى: ﴿لا أُقْسِمُ بِهذَا الْبَلَدِ﴾[١] مع قوله: ﴿وَ هذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ﴾ فانهما بظاهرهما يتناقضان، اذ الاول دال على نفي القسم، و الثاني على اثباته.

و منها: قوله: ﴿تعالى اللَّهُ خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾؛[٢] مع قوله: ﴿وَ تَخْلُقُونَ إِفْكاً﴾[٣] ﴿وَ إِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ﴾[٤] و امثالهما، اذ مفادها نفي حلقه تعالى لتلك الأشياء، فمفادها السالبة الجزئية، فتتناقض مع الاولى، لأن السالبة الجزئية تناقض الموجبة الكلية.

و منها: قوله تعالى: ﴿وَ لَوْ أَنَّ ما فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلامٌ﴾[٥] الخ، و قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كانَ الْبَحْرُ مِداداً لِكَلِماتِ رَبِّي﴾[٦] الخ، فان الأول دل على عدم نفاد كلمات اللّه، و الثاني دل على نفادها بعد نفاد البحر.

---

١ . البلد/ ١.

٢ . رعد/ ١٦.

٣ . عنكبوت/ ١٧.

٤ . المائدة/ ١١٠.

٥ . لقمان/ ٢٧.

٦ . الكهف/ ٨٠.

و منها: قوله تعالى : ﴿فَإِذا هِيَ ثُعْبانٌ مُبِينٌ﴾؛[١] مع قوله تعالى:
﴿تَهْتَزُّ كَأَنَّها جَانٌّ﴾[٢]؛ فان الثعبان الكبير من الحيات، و الجان الصغير منها، و الحكم على شيء واحد بأنه كبير و صغير مستلزم للتناقض.

و منها: قوله تعالى: ﴿وَ قِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْؤُلُونَ﴾، و قوله تعالى:
﴿فَلَنَسْئَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَ لَنَسْئَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ﴾[٣] مع قوله تعالى:
﴿فَيَوْمَئِذٍ لا يُسْئَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَ لا جَانٌّ﴾.[٤]

و منها: قوله تعالى: ﴿اتَّقُوا اللّهَ حَقَّ تُقاتِهِ﴾[٥] مع قوله تعالى:
﴿فَاتَّقُوا اللّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾.[٦]

و منها: قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَواحِدَةً﴾[٧] مع قوله تعالى: ﴿وَ لَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا وَ لَوْ حَرَصْتُمْ﴾ حيث ان الأول يفيد امكان العدل و الثاني ينفيه.

---

١ . الاعراف/ ١٠٧؛ الشعراء/ ٣٢.

٢ . النمل/ ١٠.

٣ . الاعرف/ ۶.

٤ . الرحمن/ ٣٩.

٥ . آل عمران/ ١٠٢.

٦ . التغابن/ ١٣.

٧ . النساء/ ٣.

و منها: قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَأْمُرُ بِالْفَحْشاءِ﴾[1] مع قوله: ﴿أَمَرْنا مُتْرَفِيها فَفَسَقُوا فِيها﴾.[2]

و خامسها: انه مشتمل على الاختلافات الغير المؤدية الى التناقض فانه تعالى كثيرا ما قص القصة الواحدة فيه بعبارات يكون مفاد بعضها غير مفاد البعض الآخر، كقوله تعالى في آدمعليه السلام مرة من (تُرابٍ)؛ و اخرى من (حَمَإٍ مَسْنُونٍ)؛ و ثالثة من ﴿صَلْصالٍ كَالْفَخَّارِ﴾[3] و في كيفية سجود الملائكة لآدمعليه السلام و مخالفة ابليس: ﴿فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾،[4] ﴿إِلَّا إِبْلِيسَ أَبى وَ اسْتَكْبَرَ﴾،[5] ﴿إِلَّا إِبْلِيسَ أَبى أَنْ يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ﴾ الى غير ذلك من العبارات، و كذا في حكاية موسىعليه السلام مع فرعون. الى غير ذلك من وجوه الطعن التي نكتفي عنها بذكر ما نقلناه، حيث انه عمدتها و اقواها.

اقول: و لا حول و لا قوة الا باللّه العلي العظيم: لنا عن هذه الوجوه جواب اجمالي، و جواب تفصيلي:

---

١. الاعراف/ ٢٨.

٢. السراء/ ١۶.

٣. الرحمن/ ١٤.

٤. الكهف/ ٥.

٥. ص/ ٧٣.

الجواب التفصيلي

اما الاول: فهو ان القرآن المجيد، و الفرقان الحميد، كتاب لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه، و لو كان من عند غير اللّه لوجدوا فيه اختلافا كثيرا، لا تنقضي عجائبه، و لا تنفد غرائبه و لا تخلقه كثرة الرد، و ولوج السمع، و لا يذله الطعن و القدح، و لا يعزّه النعت و المدح، لا تدرك حقائقه، و لا تفهم دقائقه، بحر متلاطم تياره متراكم زخاره، لا يعرف قدره الا من يفهم أسراره، و لا يقدر على وصفه الا من اشرق في قلبه لمعة من انواره، فبعد تحقق ذلك عند العالم الخبير، و الناقد البصير، فكل من طعن فيه يكشف عن عدم استقامة ذوقه و فهمه، و قلة كماله و علمه، او عن شيء آخر هو اعلم به، و ذلك لأن اسباب عدم الوصول الى الحق كما قال بعض اهل التحقيق أحد امور اربعة: الاول: نقصان الاستعداد، الثاني حيلولة اعتقاد وراثي بينه و بينه، الثالث: عدم معرفة الدليل المناسب للمطلوب، الرابع: عدم تمامية ما عنده من الدليل بزعمه.

فالأنسب و الأليق، و الأولى الأوفق، ان لا يعتنى بمقاله، و لا يلتفت الى حاله.

و اما الثاني: فنقول فيه: اما الجواب عن الأول فبالنسبة الى الدعوى الاولى مما هو ظاهر لا يحتاج الى البيان، سيما ملاحظة ما قدمناه، اذ لا ينكر فصاحة القرآن و بلاغته الا من لا يعرف معناهما، كيف و هو كلام شريف لو وجد آية منه في كتاب كبير عربي فصيح حسن الاسلوب، كانت كالشمس بين النجوم، و لذا لم يقدم المنكرون له على معارضته، بل عدلوا الى العناد و المحاربة تارة، و الى الاستهزاء اخرى.

فمرة قالوا: سحر، و اخرى قالوا: شعر، و ثالثة قالوا: أساطير الأولين، كل ذلك من التحير و الانقطاع.

و لعمري انهم لم يتمكنوا من الاتيان بآية من مثله، كيف و منزله هو اللّه تعالى الذي احاط بكل شيء علما! فاذا اراد ترتيب اللفظ علم باحاطته اي لفظة تصلح ان تلي الاولى، و تبين المعنى بعد المعنى، فمثل هذا الكلام لا يصدر الا عن مثل العالم المحيط بحقائق الأشياء، لفظا و معنى، و قشرأ ولبا و لذا لا يشابه كلام البشر في اسلوبه، و ما احسن ما قيل- كما في المثل السائر-: من ان مراتب تأليف الكلام خمس:

الاولى: ضم الحروف المبسوطة بعضها الى بعض، لتحصيل الكلمات الثلاث: الاسم، و الفعل، و الحرف.

و الثانية: تأليف هذه الكلمات بعضها الى بعض، لتحصيل الجمل المفيدة و هو النوع الذي يتداوله الناس جميعا في مخاطباتهم و محاوراتهم، و يقال له: (المنثور) من الكلام.

و الثالثة: ضم بعض ذلك الى بعض، ضما له مباد، و مقاطع، و مداخل و مخارج، و يقال له: (المنظوم).

و الرابعة: ان يعتبر مع ذلك في أواخر الكلام تسجيع، و يقال له: (المسجع).

و الخامسة: ان يجعل مع ذلك وزن، و يقال له: (الشعر).

و المنظوم: اما محاورة، و يقال له: (الخطابة) و اما مكاتبة، و يقال له: (الرسالة).

فأنواع الكلام لا تخرج عن هذه الأقسام، و لكل من ذلك نظم مخصوص، و القرآن جامع لمحاسن الجميع، و ليس على نظم شيء منها و يرشد الى ذلك: انه لا يصح ان يقال له: (رسالة، او خطابة، او شعر، او سجع) فليس تأليفه على هيئة يتعاطاها البشر،

بحيث يمكن ان يغير بالزيادة و النقصان كالكتب الاخر، بل ربما ترى البليغ ينشىء قصيدة او خطبة، ثم ينظر فيها فيغير فيها، و كتاب اللّه لو نزعت منه لفظة و ادير لسان العرب على لفظة احسن منها لم يوجد.

و كذا ما قيل: من ان اجناس الكلام مختلفة متفاوتة، فمنها البليغ الرصين الجزل، و منها الفصيح القريب السهل، و منها الجائز لمطلق الرسل و هذه اقسام الكلام الفاضل المحمود، و اعلاها الأول، و بلاغات القرآن حازت من كل منها حصة، و اخذت من كل نوع شعبة، و بالجملة فهذا الأمر أوضح من ان يطال فيه الكلام.

و اما الاستدلال على عدم الفصاحة بعدم النظم و الترتيب.

ففيه اولا: ان النظم و الترتيب لا دخل له بالفصاحة اصلا.

و ثانيا: ان المطلوب ربما لا يكون مرتبا و منظما، و حينئذ فمقتضى الفصاحة و البلاغة عدم الترتيب و النظم، كما هو حال القرآن، فانه نزل نجوما بحسب المصالح الموجودة في الأوقات المختلفة،

و ثالثا: ان التحقيق: ان هذا النظم و الترتيب الذي عليه القرآن في زماننا هذا، وقع من أصحاب النبي صلّى اللّه عليه و آله، و ليس نزوله على هذا الترتيب كما ذهب اليه بعض العلماء من الخاصة: كشيخنا (الطبرسي) صاحب (مجمع البيان) و جمهور العامة، و قد صنفوا في بيان مناسبات الآيات و السور بعضها مع بعض كتبا و وسائل، و بينوا فيها وجوه المناسبة، حتى فيما ظاهره الاستقلال و المغايرة: مثل انهم ذكروا، ان عادة القرآن جرت على انه اذا ذكر احكاما، ذكر بعدها وعدا و وعيدا، ليكون باعثا على العمل بما سبق، ثم ذكر آيات توحيد و تنزيه ليعلم عظم الآمر و الناهي، يصدق ذلك من التأمل في سورة (البقرة، و النساء، و المائدة) و ربما يكون الارتباط و المناسبة

بقرائن معنوية، و اسباب باطنية.

كالتنظير في قوله تعالى: ﴿كَما أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ﴾[1] عقيب قوله: ﴿أُولئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾[2] فانه تعالى امر رسوله ان يمضي» لأمره في الغنائم على كره من أصحابه، كما مضى لأمره في خروجه من بينه لطلب العير او للقتال و هم له كارهون، و المقصود ان كراهتهم لما فعله من قسمة الغنائم ككراهتهم للخروج، و قد تبين في الخروج الخير من الظفر و النصر و الغنيمة و عز الاسلام، فكذا ما فعله من القسمة، فليطيعوا ما امروا به، و يتركوا هوى أنفسهم.

و كالتضاد- في قوله تعالى في سورة البقرة-: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا سَواءٌ عَلَيْهِمْ ...﴾[3] الآية بعد الاية السابقة عليها، المبينة لأوصاف المؤمنين، الى غير ذلك من وجوه المناسبة، و لقد تصدوا لبيان المناسبات في تمام القرآن، بحيث يظهر منه كمال مهارتهم في العربية بشعبها و اصنافها، فان كان المورد يورد علينا معاشر الامامية، فالحق عند محققينا: ان هذا الترتيب انما صدر من الامة، و ان كان يورد على أهل السنة، فعليهم الجواب، و قد اجابوا بما يسكت الخصم، و من اراد الاطلاع فعليه بمراجعة الكتب المدونة لذلك-

و اما بالنسبة الى الدعوى الثانية: فالانصاف: ان التكرار بهذا النحو من اعلى مراتب الاعجاز، حيث أنه ادخل في الزام الخصم الالد.

---

١. الانفال/ ۵.

۲. الانفال/ ۴.

۳. البقرة/ ۶.

بيان ذلك: انه اذا عبر فصيح من الفصحاء عن معنى من المعاني المقصودة بعبارة فصيحة، و اداه بكلام بليغ، و تحدى به الفصحاء فعجزوا عن الاتيان بمثلها، ثم عبر عنه بعبارة ثانية كالاولى في الفصاحة و البلاغة فعجز الخصم في المرة الثانية- ايضا- و هكذا الى ان يحصل عبارات كثيرة دالة على معنى واحد، كان ذلك ادل على فصاحته من ان يعبر المعاني المتعددة بالعبارات الفصيحة، أ لا ترى انه لو عارض شاعر شاعرا آخر بشعر مليح، و عجز ذلك الشاعر عن التعبير بالمعنى الذي دل عليه الشعر بشعر مثله في مرتبة الفصاحة، ثم نظم الشاعر الاول ذلك المعنى بعينه بشعر آخر، و عجز الثاني مرة ثانية، فلا بد له من الاقرار بالعجز، و الاعتراف بالقصور، سيما اذا زعم الشاعر العاجز انحصار الكلام الفصيح في تلك الواقعة المخصوصة في الشعر الذي انشأه الأول، و تخيل في نفسه انه لو زاول الشعر اتم المزاولة لأدى هو ذلك الكلام الفصيح، و في هذه الحال يأتي الشاعر الأول بشعر آخر كالاول في الفصاحة، و هكذا ... فلا ريب في ان التكرار مع مراعاة الفصاحة من مؤكدات الاعجاز لا منافياته، سيما اذا اشتملت العبارة الثانية على فوائد زائدة على فائدة العبارة الاولى، و اشتمل كل منهما على فائدة لا يشتمل عليها الآخر: كما هو الحال في القرآن المجيد على ما سنشير اليه.

فان قيل: هذا الذي ذكرت لا يتم في بعض الآيات المكررة باللفظ و المعنى بعينها: مثل قوله تعالى: ﴿فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُما تُكَذِّبانِ﴾؛ في سورة الرحمن،[١] و قوله

١ . ذكر تسعة و عشرين مرة في السورة الرحمن.

تعالى: ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾؛[١] في سورة المرسلات.

قلت: ما يكون من ذلك القبيل ففيه اسرار اخر: مثل التأكيد و التقرير المناسبين في مقام رفع الافكار الشديدة، و هذا بعينه طريق المحاورات العرفية، حيث يؤكدون الشيء الواحد بتكرار لفظه او مرادفه و حينئذ يسميه النحاة (التأكيد اللفظي) ألا ترى انه لو انعمت على عبد من عبيدك بنعم جسام تقتضي ان يطيعك بأعلى مرتبة الا طاعة، فيؤاخذك بضد مقصودك، فلا يزال يعصيك و ينكر نعمتك، فاردت اثبات انعامك عليه، فطريق المحاورة في مقام الالزام. ان تعد النعم واحدة واحدة، و ترده فيما صنعه، مثل ان تقول: ألم اربك وليدا فهذا نعمة ام لا؟ أ لم اطعمك بلذائذ الطعام، فهذا نعمة ام لا؟ أ لم البسك الأثواب الفاخرة، فهذا نعمة ام لا؟ و هكذا الى ان يسكت و يقر باستحقاقك الا طاعة، و لو عاقبت عبدا من عبيدك عصاك بألف معصية، بعقوبة يلومك بها كل الناس لعدم اطلاعهم على حقيقة الأمر، فتقول- فى مقام اظهار العذر و اثبات الاستحقاق-: ان هذا العبد سرق الف دينار من مالي، فهل يستحق هذه العقوبة ام لا؟ هذا العبد قتل اعز اولادي، فهل يستحق هذه العقوبة ام لا؟ هذا العبد احرق بيتي، فهل يستحق العقوبة ام لا؟ الى غير ذلك.

و الحاصل: ان هذا ليس خارجا عن طريقة العرف، و اجنبيا عن حقيقة الفصاحة و البلاغة، فربما يؤثر هذا النوع من الكلام تأثيرا لا يفيده الف كلام على غير اسلوبه.

و اما ما وقع بعد آيات العذاب: (نحو شُواظٌ مِنْ نار)[٢] و نحوه فهذا ايضاً نعمة، اذ التخويف و التهديد و نحوهما توجب الردع عن العصيان، و هو من افضل النعم، كما

---

١. ذكر عشر مراة في السورة المرسلات.

٢. الرحمن/ ٣٥.

هو واضح لمن كان من اهل الايقان.

و ان شئت ان ينكشف عليك صدق الدعوى، فتأمل في قسم التكرار او الترجيع من اقسام الشعر، و هو ما يكرر فيه المصراع الواحد.

او البيت الواحد بعد عدة أبيات، نحو قوله:[۱]

فيـا قبـر معـن انـت اول حفـرة   من الارض خطت للسماحة مضجعا
و يا قبر معن كيف و اريت جوده   و قد كـان منـه البـر و البحـر مترعـا

و نحو قوله:[۲]

تاللّه يا ظبيات القاع قلن لنا   ليلاي منكن ام ليلى من البشر

و نحو قول ابي الطيب:[۳]

و لـم ار مثل جيراني و مثلي   لمثلي عند مثلهم مقام

و نحو قول مروان الأصغر:[٤]

سقى اللّه نجدا و السّلام على نجد   و يا حبذا نجد على النأي و البعـد
نظـرت الـى نجـد و بغـداد دونهـا   لعلي اري نجدا و هيهات من نجد

و نحو قول ابي نؤاس:[٥]

اقمنا بها يوما و يوما و ثالثا   و يوما له يوم الترحل ثالث

---

۱ . منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، ج ۱، ص ۱٦٥.

۲ . خزانة الادب، ج ۳، ص ۳۲۹.

۳ . تقدم احواله مختصراً، لسان العرب، ج ۱۱، ص ٥۳۳.

٤ . لسان العرب، ج ۱۰، ص ۲۰.

٥ . امالي المرتضى، ج ۱، ص ۱۹۸.

إلى غير ذلك من الأشعار و الخطب.

و للتكرار فوائد مهمة، سنذكرها عند قوله: (قيل: و من كثرة التكرار فانك تجده مؤثرا بما لا يؤثر به غيره).

و اما بالنسبة الى الدعوى الثالثة: فنقول: فمن اظلم ممن افترى على اللّه كذبا. فاي لفظ جيء لمجرد القافية؟ نعم لا ننكر وقوع القافية فيه، و هي من البدايع و المحسنات. لكنها لم تلاحظ بمجردها و ما ذكره بعض القاصرين من المفسرين في بعض الكلمات، و تبعه بعض اهل الظاهر من النحويين، من انه لمجرد رعاية القافية، مثل كلمة (قلى) في قوله تعالى، ﴿ما وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَ ما قَلى﴾[1] و مثل كلمة (يسر) في قوله تعالى، ﴿اللَّيْلِ إِذا يَسْرِ﴾[2] حيث وقع مجزوما، فهو ناش من عدم التأمل و الدقة و النظر.

فانظر كلام الأخفش حيث سئل عن وجه الجزم، و قد ذكرنا كلامه في الجزء الثالث من كتابنا (المكررات) في فصل المنادى المضاف الى ياء المتكلم، فراجع لتطلع على ان ذلك ليس لمجرد رعاية القافية.

و اما الحذف، من (قلى) فقال في (المثل السائر)، اما الايجاز بالحذف، فانه عجيب الأمر، شبيه بالسحر، و ذاك انك ترى فيه ترك الذكر أفصح من الذكر، و الصمت عن الافادة ازيد للافادة، و تجدك انطق ما تكون اذا لم تنطق، و اتم ما تكون مبينا اذا لم تبين و هذه جملة تنكرها حتى تخبر، و تدفعها حتى تنظر.

---

١. الضحي/ ٣.

٢. الفجر/ ٤.

و الأصل في المحذوفات جميعها على اختلاف ضروبها، ان يكون في الكلام ما يدل على المحذوف: كالكاف في (وَدَّعَكَ) حيث يدل على المحذوف من (قَلى) فان لم يكن هناك دليل على المحذوف، فانه لغو من الحديث لا يجوز بوجه و لا سبب، و من شرط المحذوف في حكم البلاغة، انه متى اظهر صار الكلام الى شيء غث، لا يناسب ما كان عليه اولا من الطلاوة و الحسن، و قد يظهر المحذوف بالاعراب كقولنا: اهلا و سهلا، فان نصب الأهل و السهل، يدل على ناصب محذوف، و ليس لهذا من الحسن ما للذي لا يظهر بالاعراب، و انما يظهر الى تمام المعنى، كقولنا: فلان يحل و يعقد، و كقوله تعالى:

(وَ ما قَلى) اي انه يحل الامور و يعقدها، (و ما قلاك) و الذي يظهر بالاعراب يقع في المفردات من المحذوفات كثيرا، و الذي لا يظهر بالاعراب يقع في الجمل من المحذوفات كثيرا. انتهى.

و اما الجواب عن الثانية: فهو ان اشتماله على المطالب البديهية عند كل الناس ممنوع، و على المطالب البديهية عند بعض الناس مسلم، و لا ضير فيه، لان الغرض عموم نفعه، و لذا جعل مشتملا على جميع أصناف المطالب، كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿لا رَطْبٍ وَ لا يابِسٍ إِلَّا فِي كِتابٍ مُبِينٍ﴾[١] مضافا الى ما ذكرنا من ان القرآن من معجزات النبي صلّى اللّه عليه و آله، و لا يفهم اعجازه الا بفهم معانيه، و الناس مختلفون في الاستعداد و ادراك المعاني، فلا بد من ان يلاحظ حال جميع الناس، لئلا يكون للناس على اللّه حجة، و ليهلك من هلك عن بينة، و يحيى من حيّ عن بينة، مع ان ظهور الفصاحة من كلام علم معناه من الخارج، أقرب الى الوقوع من

---

١. الانعام/ ٥٩.

ظهوره من كلام علم معناه به نفسه.

و اما القصص المشهورة الواضحة: فقد فسر ايرادها في الوحي الالهي بامور:

احدها: ما عرفت من ان القرآن من المعجزات، و لا يظهر اعجازها لبعض الموار الا بالنسبة الى المطالب السهلة المشهورة، سيما بالنسبة الى اهل الكتاب المطلعين على تلك المطالب، سيما بعد ملاحظتهم ان هذا النبي امي لم يقرأ عند عالم، و لا نظر في كتاب، فلا يكون علمه الا مستنداً الى الوحي.

و ثانيهما: بان الغرض من نزول القرآن هداية الضالين، و ارشاد الهالكين، و من طرق الهداية ذكر العبر و القصص الواقعة في الامم الماضية كما اشير اليه في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبابِ﴾[1] و قوله تعالى: ﴿مَوْعِظَةٌ وَ ذِكْرى لِلْمُؤْمِنِينَ﴾[2] و ذكرها في كتب السلف لا ينفع، لأنها مشوهة بتشويه معانيها، فصارت من الكلام الساقط الذى تشمئز منه النفوس الزكية.

قال سيدنا الاستاذ- مد ظله- في (نفحات الاعجاز) الذي كتبه قبل خمس و اربعين سنة من تاريخ اشتغالنا بكتابة هذه السطور، و هو سنة ستة و ثمانين بعد الألف و ثلاثمائة: ألا ترى ان كاتب التوراة الرائجة لم تكن عنده حقيقة القصة في أكل آدم عليه السلام و حواء عليها السلام من الشجرة التي نهاهما اللّه عنها، و اراد ان يصورها كشاعر خيالي، فانه مهما تأنق في تزويق عباراتها و تنميق محاوراتها، جاء بها شنعاء شوهاء، تشوهت ألفاظها بتشويه معانيها.

---

١ . يوسف/ ١١١.

٢ . هود/ ١٢٠.

فكانت من الكلام الساقط الذي تشمئز منه النفوس، انظر في الفصل الثالث من التكوين.

بيان صاحب كليلة

نعم، لو ذكرت في مثل (كليلة و دمنة) مثالا خياليا لملك خدوع جائر، و رعية مغفلين، و ناصح فاهم غيور، لكان لها مقام في الخياليات و هذا كاتب (انجيل لوقا) لما كتب من مخيلته توبة المجدلية على يد المسيح، تحذلق في تحسينها جهد خياله، و لكنه جاء بها شوهاء سمجت الفاظها بسماجة معانيها. حيث اجترأ بها على مقام المسيح و دنس بها قدس التوبة و التائب، انظر في سابع (لوقا) عدد (٣٧) الى (٤٩)

و هذا كاتب (انجيل يوحنا) لما اراد ان يصور محبة المسيح لتلميذه (يوحنا بن زبدي) ذكر لذلك حالة يجل عن شناعتها سائر المؤمنين فضلا عن رسول اللّه و تلميذه، فتلوثت ألفاظها بقبح معانيها، انظر في ثالث عشر (يوحنا) عدد (٢٢) الى (٢٦).

و لو ذكرت هاتان القصتان لاناس مجهولين، في رومان يمثل غرام فلسطين، لكان لها حظ في خياليات الغرام، ورقة الغزل، و قد تركنا من نحو ذلك في العهدين امثالا كثيرة.

و قال- سلمه اللّه ايضا-: و الموانع من كون العهدين كتب وحي و الهام، امور كثيرة:

منها: ما وجدناه فيها من اسناد القبايح و الشرور الى اللّه تبارك و تعالى و الى الأنبياء عليهم السّلام، الممتنع ذلك في حقهم بحكم العقل القطعي.

فمنها: ما في ثالث التكوين، من خوف اللّه تعالى من آدم عليه السلام:

ان يأكل من شجرة الحياة، لأنه صار مثل اللّه في معرفة الخير و الشر، عدد (٢٢).

و منها: مصارعة يعقوب مع اللّه تبارك و تعالى، حتى انه لم يقدر على يعقوب،

فطلب منه ان يطلقه فلم يطلقه حتى باركه، انظر في الثاني و الثلاثين من التكوين: عدد (٢٤) الى (٣١).

و منها: ما في العشرين من (اشعيا) من ان اللّه أمر نبيه (اشعيا) ان يمشي عريانا و حافيا بين الناس ثلاث سنين، عدد (١) الى (٥).

و منها: ما في الرابع من (حزقيال) من ان اللّه أمر نبيه (حزقيال) ان يأكل كعكا من خبز الشعير الذي يخبزه امام عيون بني اسرائيل على الخرء الذي يخرج عن الانسان، عدد (١٢) الى (١٥).

و منها: ما في اول (هوشع) من ان اللّه أمر نبيه (هوشع) أن يأخذ لنفسه امرأة زنا، و اولاد زنا.

و منها: ما في الثامن عشر من (التكوين) عدد (٨)، و التاسع عشر عدد (٣)، من أكل اللّه عز و جل من طعام (ابراهيم) و (لوط).

و منها: ما في تاسع (التكوين) عدد (٢١)، فشرب (نوح) من الخمر، فسكر و تعرى داخل خبائه.

و منها: ما في سابع (لوقا) عدد (٣٣). لأنه جاء (يوحنا المعمد) ان لا ياكل خبزا، و لا يشرب خمرا، فتقولون به شيطان، (٣٤) جاء ابن انسان يأكل و يشرب، فتقولون هو ذا انسان، اكول و شريب خمر، و نحوه في حاد يعشر (متى) عدد (١٩).

و من جملة الموانع: ما وجدناه فيها من التناقضات في النقل و الحكايات:

فمنها: ما ورد في السابع و العشرين من (متى) عدد (٤٤) في السارقين المصلوبين مع عيسى عليه السلام، من انهما كانا يعيرانه، و هو مناقض لما ورد في الثالث و العشرين من (لوقا) عدد (٣٩) الى (٤٤)، من ان احدهما عيره و جدف عليه، فلامه الآخر و برّأ

المسيح و مجده.

و منها: ما ورد في ثالث (يوحنا) عدد (١٣)، و ليس احد صعد الى السماء الا الذي نزل من السماء، ابن الانسان الذي هو في السماء و هذا يناقض صعود (ايليا) اليها، كما في ثاني (الملوك) الثاني عدد (١١)، و في هذا المقدار لطالب الحق كفاية، فان الاكثار يخرج عن حد البحث الى سوء القالة. انتهى كلامه سلمه اللّه.

و الخرافات في هذه الكتب بحيث انها اثرت في بعض الغفلة من اهل التفسير و الحديث من المسلمين الاوائل، ففسروا القصص القرآنية كما ذكر امام المفسرين (الطبرسي) في مقدمة تفسيره طبقا لهذه الخرافات، و ذلك لعدم مراجعته في تفسيره- الى من نزل في أبياتهم القرآن، غافلين من ان اهل البيت ادرى بما في البيت[١].

و ايضا، ان كتب السلف، لا ينفع بالنسبة الى العرب و العجم، لاختلاف لسانهم مع ما نزل عليه تلك الكتب من اللغات، فلا بد ان تذكر في القرآن ليعرفه العرب و يتعلمه العجم بسهولة، لكون نبيه و من ارسل اليهم من العرب غالبا، مع ان تلك الكتب محرفة (لما اشرنا اليه انفا) لا تنفع بعد عدم الوثوق بها. مضافا الى انه لو كفى ذكر تلك القصص في تلك الكتب عن ذكرها في القرآن، لكفى ذكر كثير منها في الكتب السابقة على تلك الكتب عن ذكرها فيها.

و ثالثها: ان عمدة الغرض، الفوائد المعنوية التي تترتب على تلك القصص التي لا يعلم اكثرها الا علام الغيوب: مثل تثبت فؤاد النبي صلّى اللّه عليه و آله كما قال اللّه تعالى: ﴿وَ كُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْباءِ الرُّسُلِ ما نُثَبِّتُ بِهِ فُؤادَكَ﴾[٢] الآية و ليس

---

١. انظر مقدمة مجمع البيان، بقلم العلامة محمدجواد البلاغي رحمه الله.

٢. هود/ ١٢٠.

الغرض منها مجرد الحكاية حتى يتوهم ورود الايراد.

و اما الجواب عن الثالث: فهو ان مفاد الآيتين واحد، و توضيحه:

انه لا شك ان الجبال سارية في تخوم الأرض، نابتة من اعماقها، بحيث اتصلت اصولها بعضها مع بعض- كما يرى في حفر الآثار- لا سيما في هذه الآونة الأخيرة، التي يحفر آبار الارتوازية العميقة، و معادن النفط، حيث يوصل في قعر الأرض الى الاحجار الصلبة، بل ربما احاط ببعض قطع الأرض جبال شاهقة، احاطة الظرف بالمظروف و الغرض من ذلك ان لا يتزلزل الارض، و لا تضطرب بالابخرة المتحركة من اعماق الارض، و المياه المبخرة من العيون و الانهار و البحار، و لذا يكون تأثير الزلازل في بعض بقاع الأرض الخالي عن الجبال اكثر و اظهر، كما يشهد به التجربة.

قال الميبدي- في شرح الهداية-: اما الزلزلة و انفجار العيون فاعلم: ان البخار اذا احتبس في الأرض يميل الى جهة و يتبرد بها، اي: بالأرض، فينقلب مياها مختلطة، باجزاء بخارية- اذا قلّ- و اذا كثر البخار بحيث لا تسعه الأرض اوجب انشقاق الارض، و انفجر منه العيون.

قال ابو البركات- في المعتبر- ان السبب في العيون و القنوات و ما يجري مجراها، هو: ما يسيل من الثلوج و مياه الامطار، لانا نجدها تزيد بزيادتها، و تنقص بنقصانها، و ان استحالة الاهوية و الابخرة المنحصرة في الارض، لا مدخل لها في ذلك، و احتج: بان باطن الارض في الصيف اشد بردا منه في الشتاء، فلو كان سبب هذه استحالتها لوجب ان يكون العيون و القنوات و مياه الآبار، في الصيف ازيد، و في الشتاء انقص، مع ان الامر بخلاف ذلك- على ما دلت عليه التجربة-.

و الحق: ان السبب الذي ذكره صاحب (المعتبر) معتبر لا محالة الا انه غير مانع

من اعتبار الذي ذكره المصنف: من انه اذا كثر البخار بحيث لا يسعه الارض: اوجب انشقاق الارض و انفجر منه العيون و احتجاجه في المنع، انما يدل على انه لا يجوز ان يكون ذلك هو السبب التام، لا على انه لا يجوز ان يكون ذلك سببا في الجملة، و اذا غلظ البخار بحيث لا ينفذ في مجاري الارض، او كانت الارض كثيفة عديمة المسام، اجتمع طالبا للخروج و لم يمكنه النفوذ، فزلزلت الارض و كذا الريح و الدخان، و ربما قويت المادة على شق الارض، فيحدث صوت هائل، و قد يخرج نار لشدة الحركة المقتضية لاشتعال النار و الدخان الممتزجين على طبيعة الدهن.

قال الآملي- في تعليقته على منظومة السبزواري-: اعلم: ان لحدوث الزلزلة ايضاً اسباب، جعلها اللّه سبحانه سببا لحدوثها.

الاول: و هو الأغلب، (لحبس الأبخرة) و بيانه: انه اذا غلظ البخار بحيث لا ينفذ في مجاري الأرض لغلظته. او تكون الأرض مستصحفة اي: مستحكمة الجرم، عدمية المساعت، التي يعبر عنها (بالصلبة) كأراضي الجبال: اجتمع طالبا للخروج، و لم يمكنه النفوذ في مجاري الأرض، فزلزلت الأرض.

الثاني: ان تكون (لحبس الدخان).

الثالث: ان تكون لحبس (الرياح) فيكون احتباسهما كاحتباس البخار، فتطلبان الخروج، فتحدث من حركتهما الخروجية من مجاري الارض (الزلزلة) اما لغلظتهما، او لتكاثف الأرض كالجبال، او لهما معاً.

الرابع: ان يكون من جهة تساقط (وهدات) باطن الأرض، و (الوهدة) هيَ: المكان المنخفض، و المراد بها في المقام: (الحفر الوسيعة) التي توجد في باطن الارض مستورة غير مكشوفة من جهة أصلا، و تكون العوالي المتساقطة كثيرة، فينموج

بسقوطها الهواء المحتقن في تلك الوهدات المستورة، و تحصل الزلزلة بصدمته، و هذا نادر.

الخامس: ان تكون من جهة سقوط قلل الجبال على الأرض لبعض الاسباب، و هذا قليل جدا.

قال صدر المتألهين: و ربما اشتدت الزلزلة فخسفت الأرض، فيخرج عنها نار لشدة الحركة الموجبة لاشتعال البخار و الدخان، لا سيما اذا امتزجا امتزاجا مقربا الى الدهنية، و ربما قويت المادة على شق الارض فيحدث اصوات هائلة.

و من هذا القبيل ما اصابت بلدة قوم من الفجرة، و جعل عاليها سافلها، و قد يوجد في بعض النواحي قوة (كبريتية) ينبعث منها دخان، و في الهواء رطوبة بخارية، فيحصل من اختلاط دخان الكبريت بالأجزاء الرطبة الهوائية مزاج دهني، و ربما اشتعل بأشعة الكواكب و بغيرها فيرى بالليل شعل مضيئة.

و جميع المذكورات، و ان كانت آراء الفلاسفة، لكن لا ينافي القول بالفاعل المختار- كما ظن بعضهم-.

و قال الآملي- ايضا-: قالوا: البخار اذا احتبس في داخل الأرض لما فيها من الثقب و الفرج، فللطافته ينفذ في مجاري الأرض، فيبرد بالأرض، فينقلب بسبب البرد الحاصل له من ملاقات الأرض الباردة مياها مختلطة باجزاء بخارية- اذا كان قليلا- و اذا كثر بوصول مدد متدافع اليه، بحيث لا تسعه الأرض، اوجب انشقاق الأرض، و انفجار العيون، لكثرتها و قوة الابخرة التي معها، و العيون المنفجرة؛ اما عيون جارية على الولاء، و ذلك: اما لتدافع تاليها سابقها، او لانجذابه اليه لضرورة عدم الخلاء، بأن يكون البخار الذي انقلب ماء وفاض الى وجه الأرض، فينجذب الى مكانه ما يقوم

مقامه، لئلا يكون (خلاء) فينقلب هو ايضاً (ماء) و يفيض و هكذا يستتبع كل جزء منه جزء آخر.

و اما عيون راكدة: و هي حادثة من ابخرة لم تبلغ من كثرة موادها و قوتها، ان يحصل منها معاونة شديدة، او يدافع اللاحق السابق.

و اما مياه القني و الآبار. فهي متولدة من ابخرة ناقصة القوة عن ان يشق الأرض، فاذا ازيل ثقل الأرض عن وجهها صادفت منفذا تندفع اليه بأدنى حركة، فان لم يجعل هناك مسيل فهو (البئر) و ان جعل فهو (القناة) و نسبة القناة الى البئر كنسبة العيون السيالة الى الراكدة انتهى.

هذا، مع انه لو لم يخلق الجبال الشاهقة: لتسلط المياه المجتمعة من الامطار و العيون على المواضع المخددة و خربها، و اهلك أهلها، على انه فد ثبت عندنا، من اخبار أئمتنا (عليهم السّلام): ان لكل آية من آيات القرآن، تنزيلا و تأويلا، و ظهرا و بطنا، وحدا و مطلعا و ان الفرقان الكريم: مشحون بالكنايات، و الاستعارات، و اللطائف و قد جعل بعض المفسرين المراد من الرواسي في هذه الآية: الأنبياء و الأولياء (عليهم السّلام) الذين بهم يتحرك المتحركات، و بهم يسكن السواكن، و لذا ورد: انه لو خلت الأرض ساعة عن الامام عليه السلام لخسفت، او لهاجت باهلها، بل ربما يؤول الآية بتأويل آخر مذكور في كتب التفسير، لا نطيل بذكره.

و اما الآية الثانية- من الآيتين اللتين ذكرهما و لم يفهم معناهما-:

فمعناها اللطيف اظهر من ان يحتاج الى البيان، فان الباري تعالى اراد ان يبين مقدار سير (ذي القرنين) و قطعه معمورة الأرض التي كانت معمورة في زمانه بتمامها من البراري و وصوله الى البحر المحيط (بتلك المعمورة) فبينها بهذه العبارة اللطيفة،

و هذه العبارة مطابقة للمحاورات العرفية، ألا ترى انه يقال في العرف: انـا وصـلنا فـي البحر الى موضع لم نر في ايام متعددة قطعة من الأرض، و الشمس تطلع من المـاء و تغرب فيه، و اظن قويا: ان المستشكل اغتـر بكـلام بعـض القـصاصين و الغفلـة مـن المفسرين، الذين يفسرون القرآن بآرائهم الفاسدة، من غير مراجعة الى مـن لا بـد فـي فهم القرآن من مراجعته، و من غير مراجعة الى حكم العقل و المتفاهمات العرفية مـن ظواهر الالفاظ في المحاورات العادية، غافلين عن القرائن، غير مبـالين فيمـا يقولـون، كأنهم لم يسمعوا قوله صلّى اللّه عليه و آله: «من فسر القرآن برأيه فليتبـوأ مقعـده مـن النار» فالمراد: ان (اسكندر) وصل الى موضع من البحر، وجد الشمس فيه تغرب فـي الماء، و المراد من (الحمئة) السوداء الظلمانية،

قال في المصباح: الحمئة: طين اسود. و حمئت البئر حمأ- من باب تعب-: صـار فيها الحمئة و فيه اشارة الى عظمة البحر، و انه البحر المحيط، فـان المـاء كلمـا كـان اكثر كان في السواد و الظلمة اشد، و على قراءة ال حامِيَةً؛- كما هي قراءة ابن مسعود- يكون المراد الاشارة الى ملوحته و سخونته.[۱]

و بالجملة: أ ليس المراد غروب الشمس في العين حقيقة، حتى يقال:

ان الشمس في الفلك الرابع، و هي اكبر من كرة الأرض بمراتب، فكيف تغرب فـي العين؟! و هل يتكلم بمثل هذا الكلام ادنى جاهل؟

تعالى اللّه عن ذلك علواً كبيراً.

و العجب: ان المورد من اهل الكتاب، او من أنس بمشربهم، و لـم يـر فـي كتـاب (كمار) الذي هو من الكتب المعتبـرة لبنـي اسـرائيل فـي قـصة ذي القـرنين، عبـارات

---

۱. المصباح المنير، ص ۱٥۳.

أعجب مما حكم بكونه خاليا عن المحصل، عاريا عن المعنى.

فقد ذكر فيه ما معناه: ان (اسكندر) بعد ان سار على وجه الأرض، وصل الى باب الجنة، و صاح و دق الباب، و أراد الدخول في الجنة، فقيل له: لا يتيسر هذا في زمان الحياة، فطلب منهم شيئا فأعطوه حلقة عين انسان.

و هم يؤولون أمثال هذه الكلمات، و يحملون آيات القرآن على الاهمال و من لم يجعل اللّه له نورا فما له من نور.

و اما الجواب الرابع: فهو انه لا تناقض في الآيات التي توهم فيها التناقض اصلا.

و اما الآيتان الأوليان: فلان المشركين لما رأوا يوم القيامة: ان اللّه تعالى يغفر لأهل الاسلام، و لا يغفر للمشركين، انكروا الشرك رجاء ان يغفر لهم، فقالوا:

﴿وَ اللّهِ رَبِّنا ما كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾.[1]

فحينئذ ﴿نَخْتِمُ اللّه عَلى أَفْواهِهِمْ﴾ و يتكلم أيديهم و ارجلهم و تشهد عليهم بما كانوا عليه.

فعند ذلك: ﴿يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ عَصَوُا الرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّى بِهِمُ الْأَرْضُ وَ لا يَكْتُمُونَ اللّهَ حَدِيثاً﴾[2] فهم يكتمون بألسنتهم، فتنطق أيديهم و جوارحهم.

و اما الثانيتان: فلان نفي المسألة فيما قبل النفخة الثانية و اثباتهما فيما بعدها فانه ﴿فَإِذا نُفِخَ فِي الصُّورِ؛ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّماواتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ إِلّا مَنْ شاءَ اللّهُ فَلا أَنْسابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَ لا يَتَساءَلُونَ؛ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرى فَإِذا هُمْ قِيامٌ

---

١. الانعام/ ٢٣.

٢. النساء/ ٤٢.

يَنْظُرُونَ[1]؛ وَ أَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلى بَعْضٍ يَتَساءَلُونَ﴾.[2]

و اما الثالثتان: فلان اللّه تعالى بدأ خلق الأرض في يومين غير مدحوة ثم خلق السماوات فسوّيهن فى يومين، ثم دحى الأرض بعد ذلك و جعل فيها الرواسي و غيرها في يومين، فتلك اربعة أيام.

كذا اجاب ابن عباس عن هذه الآيات حين سأله رجل عنها: على ما حكاه عنه الفاضل السيوطي في تفسير الاتقان.

و يمكن الجواب عن الثانيتين: بحمل الاولى على عدم التساؤل فى الانساب.

و الثانية: على التساؤل في غيرها.

او يوفق بينهما كما قيل باختلاف الموقفين، كما وفق بذلك بين قوله تعالى: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لا يُسْئَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَ لا جَانٌّ﴾.[3]

و قوله تعالى: ﴿وَ قِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْؤُلُونَ﴾[4] فتأمل.

و قد اجيب عن الثالثتين بوجوه اخر:

منها: ان (ثم) بمعنى (الواو).

و منها: ان المراد ترتيب الخبر لا المخبر به، كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ كانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾[1] الآية.

---

١. الزمر/ ٦٨.

٢. الطور/ ٢٥.

٣. الرحمن/ ٣٩.

٤. الصافات/ ٣٤.

و كما في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ وَ جَعَلَ مِنْها زَوْجَها﴾[2] ﴿وَ بَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسانِ مِنْ طِينٍ؛ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ ماءٍ مَهِينٍ؛ ثُمَّ سَوَّاهُ وَ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ﴾[3] ﴿ذلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[4]؛ ﴿ثُمَّ آتَيْنا مُوسَى الْكِتابَ﴾.[5]

قال ابن هشام: قد يكون (ثم) لترتيب الاخبار، لا لترتيب الحكم و انه يقال: بلغني ما صنعت اليوم ثم ما صنعت امس أعجب، اي: ثم اخبرك ان الذي صنعته امس اعجب.

و منها: ان المراد تفاوت ما بين الخلقتين لا التراخي في الزمان، قال ابن هشام- في آية خلقة آدم عليه السلام -:

ان خلق حواء من آدم عليه السلام لما لم تجر عادة بمثله، جيء ب (ثم) ايذانا بترتبه و تراخيه في الاعجاب، و ظهور القدرة لا لترتيب الزمان و تراخيه.

و منها: ان خلق: بمعنى قدر.

و اما الرابعتان: فلما قيل: من ان المراد من البصر، البصر الباطني، اي: العلم و المعرفة، المعبر عنه (بالبصيرة) و يؤيده قوله تعالى: ﴿فَكَشَفْنا عَنْكَ غِطاءَكَ﴾

---

۱ . البلد/ ۱۷.

۲ . الاعرف/ ۱۸۹.

۳ . السجده/ ۷-۹.

٤ . الانعام/ ۱۵۳.

٥ . الانعام/ ۱٥٤.

فتدبر.

اما الخامستان: فلان الطمأنينة انما تكون بانشراح الصدر بنـور التوحيـد، و الوجـل يكون عند خوف الزيغ و الذهاب عن الهدى.

و قد جمع بينهما في قوله تعالى: ﴿تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَ قُلُوبُهُمْ إِلى ذِكْرِ اللَّهِ﴾.[١]

كذا قيل، و الاولى ان يقال؛

ان الخشية من اللّه من ثمرات معرفته، و علاماتها، فكل من هو اعرف فهو اخوف.

فالمراد من الطمأنينة: هو (السكون و الثبات) الحاصل مـن المعرفـة و فـي مقابلـه (التزلزل و التردد).

و المراد من الوجل: هو الخوف من هيبة القهار و عظمة الجبار، فلا منافاة.

و اما السادستان: فلان المراد: انه ما منعهم عن الايمان الا تقدير احد الأمرين: من عذاب الدنيا او الآخرة لهم، بمقتضى نيتهم الفاسدة و هو الداعي علـى اسـتغرابهم ان يكون البشر رسولا، فيؤول الآيتان الى بيان امر واحد.

و اما السابعتان: فلوجوه:

منها: تخصيص كل موضع بمعنى صلته، اي: لا احـد مـن المفتـرين اظلـم ممـن افترى على اللّه كذبا، و لا احد من المانعين أظلـم ممـن منـع مـساجد اللّـه، فيرتفـع التناقض.

و اليه يرجع ما قيل- في هذه الآيات و امثالها-: من ان التحصيص (اي: الحـصر) انمـا

---

١ . الزمر/ ٣٢.

هو بالنسبة الى السبق- بمعنى: انه لما لم يسبق احد الى مثله، حكم عليهم بانهم اظلم ممن جاء بعدهم سالكا طريقتهم و ذلك: ان المراد السبق الى المنع و الافتراء و نحوهما.

و الى هذه القاعدة يشير ما جاء في الاخبار- كما في الرسائل- و ادعى بعضهم تواترها: من ان من سنّ سنة حسنة كان له مثل أجر من عمل بها، و من سن سنة سيئة كان له مثل وزر من عمل بها.[۱]

فاذا فرضنا: ان شخصين سنا سنة حسنة او سيئة، فعمل بما سناه جماعة بعدهما، فان مقتضى هذه الروايات: ان ثواب الأول و عقاب

الثاني، أكثر و ازيد من العاملين بما سنا.

و لعله الى ذلك يشير قوله تعالى: ﴿السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾.[۲]

و منها: ما ذكره (ابوحيان) من ان نفي التفضيل، لا يستلزم نفي المساوات، فيمكن ان يكون كل منهم مساويا للآخر في الاظلمية فيصير المعنى: لا احد أظلم ممن افترى، و من منع، و من ذكر بآيات ربه فأعرض عنها الى غير ذلك.

و هذا مبني على ما يأتي عند قوله: «و لم ابالغ في اختصار لفظه من ان الشيخ عبد القاهر، ذكر في- دلائل الاعجاز-: ان من حكم النفي او ما هو في معناه؛ كالاستفهام الانكاري في هذه الآيات، اذا دخل على كلام فيه تقييد على وجه ما: كالأفضلية و الزيادة في هذه الآيات، ان يتوجه ذلك النفي الى ذلك التقييد، و ان يقع له خصوصا».

و اما الثامنتان: فلان كلمة (لا) في الاولى مزيدة للتأكيد، كما صرح به المفسرون. في زيادة كلمة (لا) في امثال المقام كلام، راجع كلام ابن هشام.

---

۱. غرر الحكم، ۳۱٤۹؛ منتخب ميزان الحكمة، ص ۲٦۲، ح ۳۱۳۸.

۲. واقعة/ ۱۰-۱۱.

و اما التاسعتان: فلان المراد من الخلق في غير الآية الاولى-:

هو الجعل و الاختراع الصوري، و ليس المراد الخلق الحقيقي، بعد ان قام الدليل العقلى على عدم الشريك للّه في الخلق و غيره.

و اما العاشرتان: فلان المراد في الآية الثانية، القضية التعليقية، بمعنى: انه لو امكن نفاد الكلمات، لنفد البحر قبل نفاده.

او يقال: ليس المقصود الا بيان سرعة نفاد البحر، للاشارة الى عدم تناهي الكلمات، كما يقال- لمن اريد تعجيله في المجيء-: جئني قبل ان اقوم من مقامي. و ليس المراد القيام و عدم القيام اصلا.

و لعله يكون من هذا القبيل قوله تعالى: ﴿قالَ عِفْرِيتٌ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقامِكَ﴾[1] يعني آتيك به في اسرع ما يكون.

اما التاليتان لهما: فلان المراد ان خلقها خلق الثعبان العظيم و اهتزازها و حركتها و خفتها، كاهتزاز الجان و حركته و خفته.

و اما التاليتان لهما: فلوجوه:

منها: كون الاختلاف في السؤال و عدمه- كما اشرنا اليه سابقا- انما هو باختلاف الأماكن و المواقف.

و منها: ان المثبت سؤال التكبيت و التوبيخ.

و المنفي سؤال المعذرة و بيان الحجة.

و اما التاليتان لهما: فلما قيل: من ان المراد من الاولى (مقام التوحيد) بدليل قوله

---

[1]. النمل/ ۳۹.

تعالى: ﴿وَ لا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾.[١]

و من الثانية: (الاعمال) و قيل: ان الثانية ناسخة للاولى.

و الأولى: ان يقال: ان المراد في الاولى: بيان ما يستحقه اللّه تعالى من التقوى، و في الثانية: بيان ما يتمكن منه العبد.

و الغرض: الاشارة الى ان العبد ينبغي ان يصرف همته و استطاعته، في طلب المرتبة العليا، و الغابة القصوى، ليحصل له ما يقرب منها، فان الترقي على قدر الهمة.

و اما التاليتان لهما: فلما قيل: من ان المراد في الاولى (توفية الحقوق).

و في الثانية: (الميل القلبي) الذي ليس في قدرة الانسان.

و يمكن ان يقال: ان اثبات الامكان في الاولى انما هو بزعم الناس، و نفيه في الثانية بحسب الحقيقة فلا منافاة.

و اما الأخيرتان: فلما قيل: من ان المراد في الاولى (الأمر التشريعي).

و في الثانية: (التكويني) فليتأمل.

فان هذا الجواب بشقه الأخير من أصعب المسائل، بحيث عجز عن اتمام البحث فيه اللوذعي الألمعي، المحقق (الهروي) في كفايته، فقال:

«قلم اينجا رسيد سر بشكست».

قد انتهى الكلام في المقام الى ما ربما لا يسعه كثير من الأفهام، و من اللّه الرشد و الهداية، و به الاعتصام.

و اما الجواب عن الخامس: فبأن الاختلاف انما يضر اذا فات معه المعنى المقصود

---

١. آل عمران/ ١٠٣.

و اما اذا لم يفت؛ بان افاده مع زيادة، فهو مقتضى البلاغة.

و الآيات القرآنية المختلفة المعاني في نظر القاصرين، انما هي من هـذا القبيـل، مثلا: ﴿التُّرابِ و ال حَمَإٍ مَسْنُونٍ؛ و ال صَلْصالٍ﴾؛ [1] في أحـوال مختلفـة، فمرجـع كلها الى التراب، لكن عبر بها للاشارة الى التدرج و الدرجات.

و كذا الحال في سائر ما هو من هذا القبيل، ففي كيفية سجود الملائكة لآدمعليه‌السلام و تخلف ابليس لعنه اللّه عنه، يكـون المقـصود الحقيقـي بيـان مخالفـة ابلـيس، و هـو مستفاد من كل الآيات الدالة على هذه الكيفية.

الا ان في كل منها فائدة زائدة على ذلك، فمن واحدة منها يستفاد منشأ المخالفة، و هو (التكبر) و من اخرى منشأ التكبر، و هو (الطبيعة الحادة النارية) التي جبـل عليهـا الجن، مضافا الى رفع توهم انه تخلف و هو من الملائكة.

و هكذا، بالنسبة الى سائر الآيات الواردة كل واحدة منها بمضامين مختلفة.

خلاصة الكلام- في المقام-: ان فهم كلام الملك العلام لا يتيسر الا بمعونة منه. و متابعة اوليائه الذين هم شركاء القرآن في هداية الأنام، كما ورد في خبر الثقلين.

و اما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة لا سيما مع القول: بان القرآن كله كسورة واحدة، كما ادعى ذلك ابن هشام في (حرف اللام) فقال:

و لهذا يذكر الشيء في سورة و جوابه في اخرى، نحو: ﴿وَ قالُوا يا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ﴾. [2]

---

[1] . اصل الآية من صلصال من حماء مسنون، (الحجر/ ٢٦ ـ ٢٨و ٣٣؛ الرحمن/ ١٤).

[2] . الحجر/ ٦.

جوابه: ﴿ما أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ﴾:[1]

فالمناسب لحال الملاحدة و المشككين في اعجاز القرآن، سيما المولدين و الدخلاء في اللغة العربية ما قيل- بالفارسية-:

ای مکس عرصهٔ سیمرغ نه جولانگه توست

عرض خود میبری و زحمت ما میداری

الكلام فى أن القرآن أعلى المعجزات

الى هنا كان الكلام في اصل اعجاز القرآن، و ما يتصل بذلك و في المقام شبهة (دور) نذكرها مع جوابها، عند قوله: «و هذه وسيلة لتصديق النبي- ص-».

اما كونه أعلى المعجزات: فلانه مفتاح يفتح به باب الشريعة، المشتملة على السعادة في النشأتين، و لأنه باق على كل زمان، دائر

فيما بين الكتب على كل لسان بكل مكان، و لانه يدعو الى الكمال:

اذ به ينفتح باب جميع العلوم او غالبها، فيحصل بذلك للعالم بها كمالات نفسية.

بيان ذلك: ان الأحكام الشرعية كلها متلقاة من اللّه تعالى، وحيا بالقرآن، ﴿ما يَنْطِقُ عَنِ الْهَوى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحى﴾.[2]

و لذلك: قيل- في حد الحكم الشرعى، كما في القوانين-: خطاب اللّه المتعلق بأفعال المكلفين، و باقي الأدلة عند التحقيق، راجعة اليها فيجب على عامة البشر فهم

---

۱. الفتح/ ۲.

۲. النجم/ ۴.

القرآن و التدبر فيه.

و ذلك مفتقر الى غالب العلوم او كلها.

اذ مفرداته: تحتاج الى علم (متن اللغة، و الصرف).

و مركباتها: تحتاج الى علم (النحو).

و فيما يحتاج اليه فيه في مطابقة الكلام لمقتضى الحال: يحتاج الى علم (المعاني).

و في الحقيقة و المجاز منه، و نحوهما: الى علم (البيان).

و في المحسنات البديعية: الى علم (البديع).

و في خاصه و عامه، و المطلق و المقيد منه، و نحوها: الى علم (الاصول).

و في شأن النزول و اسبابه. و استيضاح معانيه: الى علم (التفسير).

و في القراءة و اختلافها، الى علم (التجويد و القرآت).

و في الاستدلال به، و ترتيب الأدلة: الى علم (المنطق).

و في الأحكام المستفادة منها، و بيانها: الى على (الفقه).

و في الروايات المتعلقة به: الى علم (الدراية، و الحديث، و تاريخ الرواة و انسابهم، و المعدل منهم و المجروح).

و في اثبات منزله، و ما يتعلق بذلك؛ الى علم (الكلام).

و قد تحتاج هذه العلوم على سبيل الاستلزام او الاستمداد الى علوم اخرى؛

كاحتياج الفقه في باب المواريث و الاقرار، الى علم (الحساب، بل الجبر و المقابلة).

و في باب الغصب و الضمان، و قيم المتلفات، الى علم (التجارة).

و في باب الوصية و الصوم و الطهارة و نحوها الى علم (الطب).

و في باب الديات و القصاص الى علم (التشريح).

و في باب الصلاة و تعيين القبلة، الى علم (الهيئة).

و في باب الخمس و الزكاة، الى علم (معرفة المعادن).

و كاحتياج علم الكلام الى علمي (الطبيعي، و الرياضي).

و هلم جرا، و في تعيين مقدار ما يحتاج اليه من هذه العلوم، كلام ذكروه في محله، فثبت؛ ان القرآن معجزة خالدة باقية مدى الأعصار و البشرية و الاجيال.

قال سيدنا الاستاذ دام ظله في (البيان) في مقام كون القرآن معجزة خالدة، ما هذا نصه:

ان طريق التصديق بالنبوه و الايمان بها، ينحصر بالمعجز الذي يقيمه النبي شاهدا لدعواه، و لما كانت نبوات الأنبياء السابقين مختصة بازمانهم و اجيالهم كان مقتضى الحكمة، ان تكون معاجزهم مقصورة الأمد، و محدودة، لأنها شواهد على نبوات محدودة، فكان البعض من أهل تلك الأزمنة يشاهد تلك المعجزات، فتقوم عليه الحجة، و البعض الآخر تنقل اليه أخبارها من الشاهدين على وجه التواتر، فتقوم عليه الحجة ايضا.

اما الشريعة الخالدة، فيجب ان تكون المعجزة التي تشهد بصدقها خالدة- ايضا-: لأن (المعجزة) اذا كانت محدودة قصيرة الأمد، لم يشاهدها البعيد، و قد تنقطع أخبارها المتواترة، فلا يمكن لهذا البعيد ان يحصل له العلم بصدق تلك النبوة، فاذا كلفه اللّه بالايمان بها كان من التكليف بالممتنع. و التكليف بالممتنع مستحيل على اللّه تعالى، فلا بد للنبوة الدائمة المستمرة من معجزة دائمة مستمرة.

و هكذا انزل اللّه القرآن معجزة خالدة، ليكون برهانا على صدق الرسالة الخالدة،

و ليكون حجة على الخلف، كما كان حجة على السلف.

و قد نتج لنا عما قدمناه امران:

الاول: تفوق القرآن على جميع المعجزات التي ثبتت للأنبياء السابقين، و على المعجزات الاخرى التي ثبتت لنبينا محمّدﷺ: لكون القرآن باقيا خالدا.

الثاني: ان الشرايع السابقة منتهية منقطعة، و الدليل على انتهائها هو انتهاء امد حجتها و برهانها، لانقطاع زمان المعجزة التي شهدت بصدقها.

ثم ان القرآن يختص بخاصة اخرى، و بها يتفوق على جميع المعجزات التى جاء بها الأنبياء السابقون، و هذه الخاصة: هي تكفله بهداية البشر و سوقهم الى غاية كمالهم، فان القرآن هو المرشد الذي ارشد العرب الجفاة، الذين كانوا على شفا حفرة من النار، المعتنقين أقبح العادات و العاكفين على الأصنام، و المشتغلين عن تحصيل المعارف و تهذيب النفوس بالحروب الداخلية، و المفاخرات الجاهلية، فتكونت منهم في مدّة يسيرة امة ذات خطر: في معارفها، و ذات عظمة: في تاريخها، و ذلت سمو في عاداتها.

و من نظر في تاريخ الاسلام و سير تراجم اصحاب النبيﷺ المستشهدين بين يديه، ظهرت له عظمة القرآن: في بليغ هوايته، و كبير اثره، فانه هو الذي أخرجهم من حضيض الجاهلية الى أعلى مراتب العلم و الكمال و جعلهم يتفانون في سبيل الدين و احياء الشريعة، و لا يعباون بما تركوا من مال و ولدوا زواج.

و ان كلمة المقداد لرسولﷺ - كما في تاريخ الطبري، في غزوة بدر- حين شاور المسلمين في الخروج الى بدر، شاهد عدل على ما قلنا، حيث قال:

يا رسول اللّه امض الى ما امرك اللّه، فنحن معك، و لا نقول لك كما قالت بنو

اسرائيل لموسى بن عمران: ﴿فَاذْهَبْ أَنْتَ وَ رَبُّكَ فَقاتِلا إِنَّا هاهُنا قاعِدُونَ﴾[1] و لكن اذهب انت و ربك فقاتلا انا معكما مقاتلون، فو الذى بعثك بالحق، لو سرت بنا الى برك الغماد- يعنى: مدينة الحبشة- لجالدنا معك من دونه حتى تبلغه.

فقال له رسول اللّهصَلَّىاللّٰهُعَلَيْهِوَآلِه خيرا، و دعا له بخير.

هذا واحد من رجال المسلمين، يعرب عن عقيدته و عزمه و تفانيه في احياء الحق و اماتة الشرك، و كان الكثير منهم على هذه العقيدة متدرعين بالاخلاص.

ثم ذكر- سلمه اللّه- في المقام حكاية و هذا نصه:

قد جرت محادثة بيني و بين حبر من أحبار اليهود، تتصل بهذا الموضوع، قلت له:

هل التدين بشريعة موسىعَلَيْهِالسَّلَامُ يختص باليهود، او يعم من سواهم من الامم؟

فان اختصت شريعته باليهود: لزم ان تثبت لسائر الامم نبيا آخر فمن ذلك النبي؟

و ان كانت شريعة موسىعَلَيْهِالسَّلَامُ عامة لجميع البشر، فمن الواجب ان تقيموا شاهدا على صدق نبوته و عمومها، و ليس لكم سبيل الى ذلك فان معجزاته ليست مشاهدة للاجيال الآخرين، ليحصل لهم العلم بها و تواتر الخبر بهذه المعجزات، يتوقف على ان يصل عدد المخبرين في كل جيل الى حد يمنع العقل من تواطؤهم على الكذب و هذا شيء لا يسعكم اثباته.

و اى فرق بين اخباركم انتم عن معاجز موسىعَلَيْهِالسَّلَامُ و اخبار النصاري عن معاجز عيسىعَلَيْهِالسَّلَامُ و اخبار كل امة اخرى بمعاجز انبيائها الآخرين؟

فاذا لزم على الناس تصديقكم بما تخبرون به، فلم لا يجب على الناس تصديق

---

[1]. المائده/ ٢٤.

المخبرين الآخرين في نقلهم عن انبيائهم؟!

و اذا كان الأمر على هذه الصورة فلم لا تصدقون الأنبياء الاخرين؟

فقال: ان معاجز موسى ثابتة عند كل اليهود و النصارى و المسلمين و كلهم يعترفون بصدقها، و اما معاجز غيره؛ فلم يعترف بها الجميع فهى لذلك تحتاج الى الاثبات.

فقلت له: ان معجزات موسى عليه السلام لم تثبت عند المسلمين و لا عند النصارى الا باخبار نبيهم بذلك، لا بالتواتر. فاذن لزم تصديق المخبر عن تلك المعاجز و هو يدعى (النبوة) فلزم الايمان به و الاعتقاد بنبوته، و الا لم تثبت ايضاً هذا شأن الشرائع السابقة.

اما شريعة الاسلام: فان حجتها باقية تتحدى الامم الى يوم القيامة و اذا ثبتت هذه الشريعة المقدسة، وجب علينا تصديق جميع الأنبياء السابقين لشهادة القرآن الكريم، و نبي الاسلام العظيم.

و اذن فالقرآن هو المعجزة الخالدة الوحيدة الباقية، التي تشهد لجميع الكتب المنزلة بالصدق، و لجميع الأنبياء بالتنزيه، انتهى كلامه زاد اللّه في مقامه.[1]

و نظير هذه الحكاية: ما يحكى في الرسائل في بحث الاستصحاب، عن بعض الفضلاء السادة، و هو على ما في بعض الحواشي السيد حسين القزويني، و قال بعض الأساتيد: انه السيد محسن القزويني، و ربما يقال: ان المراد هو السيد العلامة الطباطبائي الملقب (ببحر العلوم) و استبعد هذا القول بعض المحشين غاية البعد، مستندا الى ما ينقل له من التبحر في الفنون و العلوم، و الى ما ينقل منه من مآثر و آيات، و ان هذا الاستبعاد مع تسليم ما ذكر في غير محله، كما هو ظاهر عند من له ذوق و تحقيق، ناظرا فيما قيل او يقال، في تحقيق الحال في هذا المجال، و في الرواية

---

[1] . فوائد الاصول، ج ٣، ص ١٦٠، اسماعيليان.

الآتية الواردة في المقام، مع ما فيها و تطبيقه على المدعى من النقض و الابرام، مع كونه كلام الامامعليه‌السلام عند الاعلام، فتأمل.

و كيف كان، فاظن ان الأصل في جميع هذه الحكايات- على ما في بعض الحواشي-: ما روي في (الاحتجاج للشيخ الطبرسي) من كيفية مناظرة الامامعليه‌السلام مع (الجاثليق) و ملخص مضمونه:

ان الامامعليه‌السلام قال له:

ايها الجاثليق أ أنت قائل بنبوة عيسىعليه‌السلام؟

قال: نعم، لو لم اكن قائلا به لكنت كافرا.

قالعليه‌السلام: أ يكون قولك مع الدليل، او بلا دليل؟

قال: مع الدليل.

قالعليه‌السلام: فما دليلك؟

قال: آياته و معجزاته.

قال: أ رأيت معجزاته؟

قال: لا، بل وصلت اليّ بالأخبار المتواترة.

قالعليه‌السلام: وصلت اليك من المسلمين؟

قال: لا.

قالعليه‌السلام: فمن اليهود؟

قال: لا، بل من النصارى.

قالعليه‌السلام: فاذا ثبت معجزة عيسى، باخبار النصارى- و هم امته- فلم لم يثبت

معجزة محمدﷺ باخبار المسلمين؟ و ما الموجب للفرق؟! فسكت الجاثليق ... الخبر.[1]

قال بعض ارباب الشروح- بعد نقل هذا المضمون-:

و لا يخفى ان الملائم في هذا المقام، ان يقال: لو أراد الجاثليق الا يراد بعد ذلك، ان معجزته مجمع عليها بين المسلمين و النصارى، و معجزة محمدﷺ مختلف فيها، و لا يترك المجمع عليه بالمختلف فيه.

فجوابه: ان هذا يستلزم استظهار اليهود عليهم، بل امم الانبياء و ليس الملائم للمقام التمسك بالاستصحاب. انتهى.

(فقوله و علم مع ما يتعلق به من عطف الخاص على العام لان نعمة تعليم البيان فرد من افراد الانعام رعاية لبراعة الاستهلال) و هو كما قال- في منهاج البراعة-:

ان يكون اول الكلام دالا على ما يناسب حال المتكلم، متضمنا لما سيق الكلام لأجله، من غير تصريح، بل بألطف اشارة يدركها الذوق السليم، و الطبع المستقيم.

قال ابن المقفع: ليكن في صدر كلامك دليل على حاجتك، كما ان خير ابيات الشعر الذي اذا سمعت صدره عرفت قافيته.

قال الجاحظ كأنه يقول: فرق بين خطبة النكاح، و خطبة العيد و خطبة الصلح، حتى يكون لكل فنّ من ذلك صدر يدل على عجزه، فانه لا خير في كلام لا يدل على معناك، و يشير الى مغزاك، و الى العمود الذي اليه قصدت، و الغرض الذي اليه نزعت.

قالوا: و العلم الأسنى في ذلك (سورة الفاتحة) التي هي مطلع القرآن، فانها مشتملة على نظير ما اشتملت عليه الفاتحة من البراعة، لكونها اول ما انزل من القرآن،

---

[1] . عيون الاخبار الرضا، ج ۱، ص ١٥٤، باب ۱۲.

فان فيها الأمر بالقراءة و البدء فيها (باسم اللّه).

و فيها ما يتعلق بتوحيد الرب، و اثبات ذاته، و صفاته: من صفة ذات، و صفة فعل.

و فيها ما يتعلق بالأحكام، و ما يتعلق بالاخبار: من قوله: ﴿عَلَّمَ الْإِنْسانَ ما لَمْ يَعْلَمْ﴾.[1]

و لهذا قيل: انها جديرة ان تسمى عنوان القرآن، لأن عنوان الكتاب يجمع مقاصده بعبارات و جيزة في اوله.

فقد ظهر مما ذكرنا: ان براعة الاستهلال في مطلع الكلام، هو:

كونه دالا على ما بني الكلام عليه، من مدح، او هجاء، او تهنئة او عتاب، او توبيخ، او تقريع، او بشارة، او نعي، او غير ذلك. فلو جمع المطلع بين حسن الابتداء، و براعه الاستهلال، كان هو الغاية التي لا يدركها الامصلى هذه الجلبة، و الحالب من أشطر البلاغة اوفر حلبة، و هو كثير في كلام امير المؤمنين عليه السلام، و ارشدك الى موضع واحد، و هو قوله عليه السلام:

الحمد للّه و ان اتى الدهر بالخطب الفادح، و الحدث الجليل.
فان هذا المطلع، ينبئك عن عظم ما يتلوه من النبأ.[2]

و في كلامه عليه السلام انواع من (البديع) يكاد ان يكون سحراً، حسبما يدلك عليها و فيه شهادة عظيمة على عظم شأن قائله عليه السلام.

و منه في النظم، قول ابي تمام:[1]

---

١. علق/ ٥.

٢. نهج البلاغة، الخطبة ٣٥، مع الترجمة الدشتي، ص ٢٠.

الـشعر اصـدق انبـاء مـن الكتـب في حده الحد بـين الجـد و الطلـب
بيض الصفائح لاسود الصحايف في متـونهن جـلاء الـشك و الريـب
و العلم فـي شـهب الارماح لامعـة بين الخميسين لا في السبعة الشهب
ايـن الروايـة ام ايـن النجـوم و مـا صاغوه من زخرف فيها و من كـذب
تخرصـا و احاديثـا ملفقـة ليـست بنبـع اذا عـدت و لا غـرب

و هذه الأبيات لها قصة، و ذاك: انه لما حضر المعتصم مدينة عمودية، زعـم اهـل النجامة: انها لا تفتح في ذلك الوقت، و أفاضوا في هذا، حتى شاع و صار احدوثة بين الناس،

فلما فتحت: بنى (أبو تمام) مطلع قصيدته على هـذا المعنـى، و جعـل (الـسيف) اصدق من (الكتب) التى خبرت بامتناع البلد و اعتصامها.

و من هذا القبيل ما في كتاب- الأغاني لأبي الفرج الاصفهاني- مـا رواه مـن شـعر (سديف) في تحريض الخليفة (السفاح) على بنى امية، فقال:

قدم سديف من (مكة) الى (الحيرة) و السفاح بها، و وافق قدومه جلـوس الـسفاح للناس، و كان بنو امية يجلسون عنده على (الكراسي) تكرمة لهم.

فلما دخل عليه (سديف) حسر لثامه و انشده ابياتا من الشعر.

فالتفت رجل من اولاد (سليمان بن عبد الملك) و قال- لآخر الى جانبه-:

قتلنا و اللّه العبد.

فلما انهى الأبيات، أمر بهم (السفاح) فاخرجوا من بين يديه، و قتلوا عن آخرهم.

---

[1] . تقدم شرح احواله؛ انظر شرح كتاب سيبويه، ج ٥، ص ٤٦٩.

و كتب الى عماله بالبلاد، يأمرهم بقتل من وجدوه منهم، و من الأبيات:[١]

اصبح الدين ثابتا في الأساس ... بالبهاليل من بني العباس
انت مهدى هاشم و هداها ... كم اناس رجوك بعد أياس
لا تقيلن (عبد شمس) عثارا ... و اقطعن كل رقلة و غراس
انزلوها بحيث أنزلها اللّه ... بدار الهوان و الانعاس
خوفهم اظهر التودد فيهم ... و بهم منكم كهز المواسي
أقصهم أيها الخليفة و احسم ... عنك بالسيف شافة الأرجاس
و اذكرن مصرع (الحسين) و (زيد) ... و قتيلا بجانب الهرماس
و لقد سائني و ساء سوائي ... قربهم من منابر و كراسي

قال الموصلي- صاحب المثل السائر-: هذه الأبيات من فاخر الشعر و نادره: افتتاحا. و تحريضا، و تأليبا، و لو وصفتها من الأوصاف بما شاء اللّه. و شاء الاسهاب و الاطناب، لما بلغت مقدار ما لها من الحسن.

فتحصل مما ذكرنا: ان معنى (براعة الاستهلال) الاصطلاحي، مناسب لمعناه اللغوي.

اذ (البراعة) في اللغة، مصدر (برع الرجل): اذا فاق أقرانه و (الاستهلال): اول صياح المولود، ثم استعمل في اول شيء، و منه (الهلل): اول المطر، و مستهل الشهر: اوله، و كذلك مستهل الشعر.

و حينئذ، فحاصل معنى التركيب الاضافي اللغوي: تفوق الابتداء، اي: كون الابتداء فائقا حسنا.

---

١. كتاب الافعال، ج ٣، ص ٢٤.

و معلوم: ان معناه الاصطلاحي قريب من ذلك- كما فيما نحن فيه- اذ لا شك ان الابتداء في الكتاب، قد اشتمل على لفظة (البيان) و هو كما تقدم: المنطق الفصيح المعرب عما في الضمير.

و الكتاب في علم (المعاني، و البيان، و البديع) و قد يسمى الجميع- كما يأتي في آخر المقدمة- (علم البيان) ففى لفظة (البيان) اشارة: الى ان المقصود في هذا الكتاب، البحث عن (علم البيان) بمعناه الأعم، الشامل لجميع العلوم الثلاثة.

هذا و لكن اورد عليه: بان البراعة تحصل من مجرد ذكر الخاص اعني تعليم (البيان) سواء كان معطوفا، او لا. كان من قبيل عطف الخاص على العام، او لا، فلا يصح جعل (البراعة) علة للعطف المذكور.

فكان الاولى ان يقال: و (علم) تخصيص بعد التعميم، و ذكر الخاص رعاية لبراعة الاستهلال.

اجيب عن ذلك: بان عطف الخاص على العام، مستلزم: لذكر الخاص، فالتعليل بالعطف المذكور، بالنظر الى ذلك الاستلزام.

ورد هذا الجواب: بانه انما يتم بالنسبة للعلة الاولى، المعطوف عليها، و لا يتم بالنسبة للعلة الثانية، المعطوفة.

و ذلك لأن التنبيه على فضيلة نعمة (تعليم البيان) انما يحصل بملاحظة العطف، لا بمجرد ذكر الخاص.

و اجيب: بأن ملاحظة العطف، انما هي سبب للتنبيه على زيادة الفضيلة، لا للتنبيه على أصل الفضيلة، اذ التنبيه على أصلها، يحصل بمجرد ذكر ذلك الخاص.

سلمنا: ان التنبيه على فضيلة نعمة (تعليم البيان) انما يحصل بملاحظة العطف،

فنقول: لا يبعد ان يقال: معنى قوله: «عطف الخاص على العام» ذكره بعد العام بطريق العطف، فهنا شيئان؛

الأول: ذكر الخاص.

و الثاني: ذكره بعد العام.

فقوله: «رعاية» علة للامر الأول.

و قوله: «و تنبيها على جلالة نعمة البيان، كما اشير اليه في قوله تعالى: ﴿خَلَقَ الْإِنْسانَ عَلَّمَهُ الْبَيانَ﴾[1] علة للامر الثاني.

و وجه كون ذكر الخاص بعد العام تنبيها على ما ذكر: ما يأتي فى باب (الايجاز و الاطناب) من ان ذكر الخاص بعد العام للتنبيه على فضله، اي: مزية (الخاص) حتى كأنه ليس من جنس العام، تنزيلا للتغاير الوصفي منزلة التغاير الذاتي، يعني؛ لما امتاز الخاص عن سائر افراد العام بما له من الأوصاف الشريفة، جعل كأنه شيء آخر مغاير لسائر افراد العام، بحيث لا يشمله العام و لا يعرف حكمه منه، بل يجب التنصيص عليه و التصريح به نحو قوله تعالى: ﴿حافِظُوا عَلَى الصَّلَواتِ وَ الصَّلاةِ الْوُسْطى﴾[2] و نحو قوله: ﴿قل مَنْ كانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَ مَلائِكَتِهِ وَ رُسُلِهِ وَ جِبْرِيلَ وَ مِيكالَ﴾[3] و نحوهما.

و وجه الاشارة: في انه جل جلاله، افتتح كلامه المجيد بذكر نعمة تعليم البيان، فلو

---

١. الرحمن/ ٢.

٢. البقرة/ ٢٣٨.

٣. البقرة/ ٩٨.

كان بعد نعمة الايجاد نعمة أعلى من ذلك التعليم لكانت اجدر بالذكر.

و قد قيل في وجه التناسب بين الآي المذكورة في صدر هذه السورة المشتمل بعضها على خلق الانسان من علق، اعني؛ كونه (علقة) و هي بمكان من الخساسة، و آخر حاله، و هي صيرورته (عالما ذو بيان فصيح) و ذلك كمال الرفعة و الجلالة.

فكأنه تعالى قال؛ كان الانسان في اول حاله في تلك المنزلة الدنية الخسيسة، ثم صار يفضل نعمتنا الى هذه الدرجة الرفيعة الشريفة النفسية هذا كله مبني على ما فهمه القوم من ظاهر كلام الشارح. و لكن التحقيق- حسب ما يؤدي اليه النظر الدقيق- خلاف ما فهموه، اذ مراده من ذكر التعليلين؛ (اللف و النشر المشوش) ناظرا الى (علم) و ما يتعلق به معنى، اعني؛ ما يأتي بعده من قوله: (- و من- في من البيان: بيان لقوله ما لم نعلم).

و بعبارة أوضح؛ المعلل بالتعليلين؛ مجموع كلام الماتن.

فالتعليل الاول؛ راجع الى البيان المتعلق (بعلم) تعليقا معنويا و التعليل الثاني؛ راجع الى نفس (علم) فتأمل فانه دقيق، و بالتأمل حقيق.

و انما (قدم) لفظة البيان (عليه) اي؛ على (مبينه) اعنى ما في (ما لم نعلم) رعاية للسجع و هو مأخوذ من سجع الحمامة، و هديرها و ترديدها صوتها تشبيها به، لتكون على نمط واحد، و هو كما يأتي في علم (البديع- في المحسنات اللفظية-) قد يطلق على نفس الكلمة الأخيرة من الفقرة، باعتبار كونها موافقة للكلمة الأخيرة من الفقرة الاخرى، و قد يطلق على توافق آخر الكلمتين من النثر على حرف واحد، و هو في النثر كالقافية في الشعر، و هو لفظ في آخر الأبيات

اما الكلمة برأسها، او الحروف الأخيرة منها، او الحرف الذي يليه حرف الآخر

منها.

و (السجع) مبني على سكون حرف الآخر، لأن الغرض من السجع توافق الفواصل، و لا يتم ذلك في كل مقام الا بالوقف و البناء على السكون كقولهم: ما أبعد ما فات، و ما أقرب ما هو آت.

فانه لو اعتبر الحركة لفات السجع، لفتح التاء بلا تنوين في الاول و سكونها مع التنوين في الثاني، و هذا غير جائز في القافية، و لا واف بالغرض منها، اعني: توافق الفاصلة.

و اذا رأيتهم يخرجون الكلم عن أوضاعها اللغوية لحفظ القافية، مع ان فيه ارتكابا لما يخالف اللغة، نحو: اخذ ما قدم و ما حدث- بكسر الدال- و الأصل الفتح، فما ظنك بهم في ذلك؟

و لا يقال: (في القرآن الاسجاع) تأدبا لأن السجع- كما تقدم-:

هدير الحمامة، بل يقال: فيه الفواصل.

فعلى هذا: لا بد من ان يقال: ان (السجع) هو مجموع الكلمة الأخيرة من الفقرة، لا الحرف الأخير- على ما هو المشهور بينهم- فتأمل. اذ لا يقال: (الفاصلة) الا لها.

قال في- المثل السائر- (المسجع) حده: ان يقال: تواطؤ (الفواصل) في الكلام المنثور، على حرف واحد.

و قد ذمه بعض أصحابنا من أرباب هذه الصناعة، و لا أرى لذلك وجها سوى عجزهم ان يأتوا به، و الا فلو كان مذموما لما ورد في (القرآن الكريم) فانه قد اتى منه بالكثير، حتى انه ليؤتى بالسورة جميعا مسجوعة: كسورة (الرحمن) و سورة (القمر) و غيرهما.

و بالجملة: فلم تخل منه سورة من السور، فمن ذلك:

قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَعَنَ الْكافِرِينَ وَ أَعَدَّ لَهُمْ سَعِيراً؛ خالِدِينَ فِيها أَبَداً لا يَجِدُونَ وَلِيًّا وَ لا نَصِيراً﴾.[١]

و كقوله تعالى- في سورة طه-: ﴿طه ما أَنْزَلْنا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقى؛ إِلَّا تَذْكِرَةً لِمَنْ يَخْشى؛ تَنْزِيلًا مِمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَ السَّماواتِ الْعُلى؛ الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى؛ لَهُ ما فِي السَّماواتِ وَ ما فِي الْأَرْضِ وَ ما بَيْنَهُما وَ ما تَحْتَ الثَّرى؛ وَ إِنْ تَجْهَرْ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَ أَخْفى؛ اللَّهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْماءُ الْحُسْنى﴾.[٢]

و كذلك قوله تعالى- في سورة ق-: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جاءَهُمْ فَهُمْ فِي أَمْرٍ مَرِيجٍ؛ أَ فَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّماءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْناها وَ زَيَّنَّاها وَ ما لَها مِنْ فُرُوجٍ؛ وَ الْأَرْضَ مَدَدْناها وَ أَلْقَيْنا فِيها رَواسِيَ وَ أَنْبَتْنا فِيها مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾.[٣]

و كقوله تعالى: ﴿وَ الْعادِياتِ ضَبْحاً؛ فَالْمُورِياتِ قَدْحاً؛ فَالْمُغِيراتِ صُبْحاً؛ فَأَثَرْنَ بِهِ نَقْعاً؛ فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعاً﴾.[٤]

و أمثال ذلك كثيرة، و قد ورد على هذا الاسلوب من كلام النبي صلّى الله عليه و آله شيء كثير-

---

١. الاحزاب/ ٦٤-٦٥.

٢. طه/ ٨-١.

٣. ق/ ٧-٥.

٤. العاديات/ ٥-١.

ايضا-.

فمن ذلك: ما رواه ابن مسعود، قال: قال رسول اللّهصلى الله عليه وآله: استحيوا من اللّه حق الحياء.

قلنا: انا لنستحي من اللّه يا رسول اللّه.

قالصلى الله عليه وآله: ليس ذلك، و لكن الاستحياء من اللّه: ان تحفظ الرأس و ما وعى، و البطن و ما حوى، و تذكر الموت و البلى، و من أراد الآخرة ترك زينة الحياة الدنيا.[1]

و من ذلك: ما رواه عبد اللّه بن سلام، فقال: لما قدم رسول اللّهصلى الله عليه وآله فجئت في الناس لأنظر اليه، فلما تبينت وجهه علمت انه ليس بوجه كذاب، فكان اول شيء تكلم به، ان قال:

ايها الناس، أفشوا السّلام، و أطعموا الطعام، وصلوا بالليل و الناس نيام، تدخلوا الجنة بسلام[2].

و قال- ايضا- فان قيل: فاذا كان (السجع) أعلى درجات الكلام كما ذهبت اليه، فكان ينبغي ان يأتي القرآن كله مسجوعا، و ليس الأمر كذلك، بل منه المسجوع، و منه غير المسجوع.

قلت- في الجواب-: ان اكثر القرآن مسجوع، حتى ان السورة لتأتي جميعها مسجوعة، و ما منع أن يأتي القرآن كله مسجوعا، الا انه سلك مسلك الايجاز و الاختصار، و السجع لا يؤاتي في كل موضع من الكلام على حد الايجاز و الاختصار،

---

١ . العلامة فتال النيشابوري روضة الواعظين، ج ٢، ٤٣٣؛ الزهد و التقوى، ص ٤٣٠؛ علامة طبرسي، مكارم الاخلاق، ص ٤٦٥.

٢ . فقه الرضا، ٣٦٣؛ محاسن البرقي، ج ٢، ص ٣٨٧.

فترك استعماله في جميع القرآن لهذا السبب.

و هاهنا وجه آخر، هو اقوى من الأول، و لذلك ثبت ان المسجوع من الكلام أفضل من غير المسجوع، لأن ورد غير المسجوع معجزا ابلغ في باب الاعجاز من ورود المسجوع. أجل ذلك تضمن القرآن القسمين جميعا انتهى.

و سيأتي للسجع احكام اخر، في محله في علم البديع- انشاء اللّه تعالى-.

(و الصلاة) قيل: هي بمعني الدعاء، اي: طلب (الرحمة) و اذا اسند الى اللّه تعالى، تجرد عن معنى الطلب، و يراد به (الرحمة) مجازا- من باب استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء-.

و قيل: هي بمعنى اظهار الشرف، و لو مجازا- من باب استعمال اللفظ الموضوع للملزوم في اللازم- كقوله:

و بات على النار الندى و المحلق

كما في (المغنى) في بحث- على-

و في (المعالم) و يظهر من اتيانهم ب (لو) الوصلية، ان في المقام قول بكون (الصلاة) مشتركة، بين الدعاء و الرحمة، و غيرهما.

قال في المصباح: قيل: الصلاة في اللغة مشتركة، بين الدعاء، و التعظيم، و البركة، و الرحمة. انتهى.

قال ابن هِشام- في الباب الخامس-: الصواب عندي: ان (الصلاة) لغة، بمعنى واحد: و هو (العطف) ثم العطف بالنسبة الى اللّه تعالى:

(الرحمة) و الى الملائكة: (الاستغفار) و الى الآدميين: (دعاء بعضهم لبعض).[1]

---

[1] . الحدايق النديه، ص ۳۲.

و اما قول الجماعة فبعيد من جهات:

احداها: اقتضاؤه الاشتراك، و الاصل عدمه، لما فيه من الالباس حتى ان قوما نفوه- لادلة ذكروها في محله- ثم المثبتون له يقولون:

متى عارضه غيره مما يخالف الاصل: كالمجاز، قدم عليه- لما قالوه في باب تعارض الاحوال-.

الثانية: انا لا نعرف في العربية فعلا واحدا يختلف معناه باختلاف المسند اليه، اذا كان الاسناد حقيقيا.

الثالثة: ان (الرحمة) فعلها متعد، و (الصلاة) فعلها قاصر، و لا يحسن تفسير القاصر بالمتعدي (فتأمل).

الرابعة: انه لو قيل: مكان (صلى عليه)، (دعا عليه) انعكس المعنى، و حق المترادفين: صحة حلول كل منهما محل الآخر. انتهى.[١]

و نظير قوله، قول بعضهم- حيث قال-: (الصلاة) كلها و ان توهم خلاف معانيها، راجعة الى أصل واحد، فلا تظنها (لفظة اشتراك) و لا (استعارة) و انما معناها (العطف) و يكون محسوسا و معقولاً.

و ليعلم ان حملها بالنسبة اليه تعالى على (الرحمة) لا يتأتى على وجه الحقيقة، اذ (الرحمة) حقيقة في (القلب) ... انتهى.

فمن حملها بالنسبة اليه تعالى على (الرحمة) انما اراد معناها الذي يليق به عز شأنه، و هو: افاضة الخير و الاحسان.

و قد ذكر بعض الاصوليين- في الرد على من استدل منهم: على جواز استعمال

---

١ . شرح الدماميني، على مغني اللبيب، ج ٢، ص ٤٨٦.

المشترك في أكثر من معنى، بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَ مَلائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ ...﴾[١] الآية على استعمال المشترك في اكثر من معنى: ان سياق الآية لايجاب اقتداء المؤمنين باللّه تعالى و الملائكة في الصلاة على النبيﷺ، فلا بد من اتحاد معنى الصلاة في الجميع:

لأنه لو قيل: ان اللّه يرحم النبي، و الملائكة يستغفرون له، يا ايها الذين آمنوا ادعوا له.

لكان هذا الكلام في غاية الركاكة.

فعلم: انه لا بد من اتحاد معنى الصلاة، حقيقيا كان المعنى، أم مجازيا.

اما الحقيقي: فهو الدعاء من غير ان يجرد عن الطلب، فالمراد- و اللّه اعلم-: ان اللّه يدعو ذاته بايصال الخير الى النبيﷺ، ثم من لوازم هذا الدعاء (الرحمة).

فالذي قال: ان (الصلاة) من اللّه (الرحمة) فقد أراد هذا، لا ان الصلاة وضعت للرحمة، كما ذكر في قوله تعالى: ﴿يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ﴾.[٢]

ان المحبة من اللّه تعالى: ايصال الثواب، و من العبد الطاعة.

كما اشير هذا في قوله تعالى: ﴿إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي ...﴾[٣] و ليس المراد: ان المحبة مشتركة من حيث الوضع، بل المراد:

انه اريد بالمحبة لازمها، و (اللازم) من اللّه تعالى: ذاك، و من العبد:

---

١. الاحزاب/ ٢٣.

٢. المائدة/ ٥٤.

٣. الاحزاب/ ٢٣.

هذا.

و اما المجازي؛ فكارادة الخير و نحوه، مما يليق بهذا المقام.

ثم ان اختلف ذلك المعنى باختلاف الموصوف، فلا بأس به، و لا يكون هذا من باب الاشتراك، بحسب الوضع.

و لما بينوا اختلاف المعنى باعتبار اختلاف المسند اليه، يفهم منه:

ان معناه واحد. لكنه يختلف بحسب الموصوف. لا ان معناه مختلف وضعا.

و في الكشاف- عند قوله تعالى-: ﴿أُولئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَواتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَ رَحْمَةٌ﴾.[١]

ان الصلاة: الحنو و العطف، فوضعت موضع الرأفة، و جمع بينها و بين الرحمة، كقوله تعالى: ﴿رَأْفَةً وَ رَحْمَةً﴾[٢] و ﴿رَؤُفٌ رَحِيمٌ﴾.[٣]

و كان الاولى ان يضيف (السّلام) الى ذلك. امتثالا لقوله تعالى:

﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَ سَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾[٤] و حذرا من كراهة افراد احدهما عن الآخر، و لو خطأ على رأي.

و اما كلمة (على): فهي للاستعلاء المعنوي، و الاضافة في (سيدنا محمد): ليس للتخصيص: لأنهﷺ (سيد الكونين) فالاضافة فيه لتعظيم شأن (المضاف اليه) و

---

١. البقرة/ ١٥٧.

٢. النور/ ٢؛ الحديد/ ٢٧.

٣. التوبه/ ١٢٨؛ الحشر/ ١٠.

٤. آل عمران/ ٣١.

افتخاره، او (المضاف) على ما يأتي- في باب تعريف المسند و المسند اليه-: من ان الاضافة قد تتضمن تعظيما لشأن (المضاف اليه او المضاف) و غيرهما.

ثم (السيد) من ساد قومه يسودهم سيادة، فهو سيد، و وزنه (فيعل) و أصله (سيود) قلبت الواو ياء و ادغمت في الياء.

و يطلق على الذي يفوق قومه، و يرتفع قدره، و على الحليم الذي لا يستفزه غضبه، و على الكريم، و على المالك، و الجميع صادق عليه ص و (محمد) علم منقول من اسم مفعول (حمد) بالتشديد، سمي صلى الله عليه وآله بذلك لكثرة خصاله المحمودة، لأنه على خلق عظيم، قال حسان:[1]

و شق له من اسمه ليجله　　　فذو العرش محمود و هذا محمد

و لفظة (خير) قيل- في امثال المقام-: انه منصوب بعامل محذوف وجوبا، بناء على انه نعت مقطوع، و اصله أخير- على قول- و اضافته معنوية.

قال في (التصريح): اضافة أفعل التفضيل محضه عند الأكثرين خلافا لابن السراج، و الفارسي، و ابي البقاء، و الكوفيين. و جماعة من المتأخرين؛ كالجزولي، و ابن أبي الربيع، و ابن عصفور، و نسبه الى سيبوية، و قال: انه الصحيح.

بدليل قولهم: مررت برجل أفضل القوم، و لو كانت اضافة محضة، لزم وصف النكرة بالمعرفة، و ان المخالف خرج ذلك على البدل، فيكون من بدل المعرفة من النكرة ... إنتهى.[2]

و قال بعضهم: انه في- أمثال المقام- منصوب على الحالية، نظرا الى كون اضافته

---

١ . شذورات الذهب على معرفة كلام العرب، ص ٤٢٢.

٢ . التصريح على التوضيح، باب افعل التفضيل.

(لفظية) كما قاله الجماعة.

و المراد من (من نطق بالصواب): الأنبياء و المرسلين، و أوصياءهم المرضيين، عليهم صلوات اللّه رب العالمين.

و هذا (دعاء للشارع) الأمينﷺ، الذي هو (المقنن للقوانين) بأمر الملك الحق المبين ذي القوة و العرش المكين.

(و افضل من اوتي الحكمة) اشارة الى القوانين، لان (الحكمة) هي: علم الشرايع- على ما فسر في الكشاف- سواء كان متعلقه اصول الدين و الشريعة، ام فروعه.

و بعبارة أوضح: سواء كان علمية او عملية.

و الاول: من حيث انه يبحث فيه من احوال (المبدأ و المعاد) على نهج قانون الاسلام، يسمى: (حكمة نظرية): لأنه يحتاج الى دقة النظر، و حيرة الفكر، كما هو معلوم عند اولي الألباب و البصر.

و قد يسمى (علما إلهيا) من باب تسمية الشيء باسم اشرف اجزائه.

و الثاني: من حيث انه يؤدي الى اصلاح المعاش و المعاد، يسمى: (حكمة عملية).

و اما علم بمصالح شخص بانفراده، ليتحلى بالفضائل، و يتخلى عن الرذائل، و يسمى: (تهذيب الأخلاق)، و يدخل في هذا القسم:

الواجبات الدينية، بل المالية، على احتمال قوي.

و اما علم بمصالح جماعة متشاركة في المنزل، كالوالد و المولود و المالك و المملوك، و يسمى: (تدبير المنزل)، و هذا القسم شامل لأكثر أبواب الفقه.

و اما علم بمصالح جماعة متشاركة في المدينة، و يسمى: (السياسة المدنية) و قد

يجعل هذا القسم قسمين: نظرا الى ان (المدنية) قد تتعلق بالملك و السلطنة، فيسمى: (علم السياسة) و قد تتعلق بغير ذلك، فتسمى: (علم النواميس)، و هذا لا يصح عندنا.

و كيف كان، فالشريعة المقدسة تخرج النفوس الناقصة البشرية الى كمالها الممكن، في جانبي العلم و العمل، لأنها يؤديهم الى اصلاح المعاش و المعاد، و ليست كالقوانين المنجعلة التي تؤدي الى افسادهما، كما نرى و نشاهد.

(و لفظ اوتي تنبيه على انه) اي: الحكمة و علم الشرايع.

(من عند ربه لا من عند نفسه) لأنه: ﴿ما يَنْطِقُ عَنِ الْهَوى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحى﴾.[١]

(و ترك الفاعل) و ناب عنه المفعول الأول، لأن ذكر الفاعل عبث هنا بحسب الظاهر، اذ القرينة دالة عليه.

(لأن هذا الفعل) اي: ايتاء الحكمة (لا يصلح) لأحد (الا للّه) كما اشير الى هذا الحصر في قوله. ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا ...﴾[٢] الآية.

(و فصل الخطاب) عطف على الحكمة، (اشارة الى المعجزة) اي:

القرآن، او مطلق المعجزة، او البيان الوافي لتبليغ الاحكام. كما اشير اليه في قوله تعالى- حكاية عن موسى عليه السلام-: ﴿رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي وَ يَسِّرْ لِي أَمْرِي وَ احْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي﴾[٣] و ذلك لأن النبي مبعوث للانباء و بيان احكامه، و

---

١. النجم/ ٣.

٢. الفرقان/ ٤١.

٣. طه/ ٢٥-٢٨.

هذا هو الأقوى.

كما هو الظاهر من قوله: (لأن الفصل التمييز، و يقال للكلام البين:- فصل- بمعنى مفصول، ففصل الخطاب: البين من الكلام الملخص، الذي يتبينه من يخاطب بـه، و لا يلتبس عليه).

لا ان يتبينه و يفهمه كل احد، و لو لم يكن ممن يخاطب به، و ذلك لما بين في الاصول: من ان ما وضع لخطاب المشافهة، لا يعم بصيغته الغائبين عن مجلس الخطاب، و لا من تأخر عن زمن الخطاب، او كان حاضرا، و لكن لم يتوجه اليه الخطاب، فان مقصود المتكلم الافادة، و تفهيم المخاطب و افهامه، فلا يجب عليه الا القاء الكلام على وجه لا يقع المخاطب معه في خلاف المراد، بحيث لو فرض وقوعه فيه كان اما لغفلة من المخاطب في الالتفات الى ما اكتنف به الكلام من القرائن، و اما لغفلة من المتكلم في القاء الكلام على وجه يفى بالمراد.

و كلا هذين الاحتمالين مدفوع: بانعقاد الاجماع من العلماء، بل العقلاء كافة. على عدم الاعتناء باحتمال الغفلة، في جميع امور العقلاء فى اقوالهم و افعالهم.

و اما اذا لم يكن الشخص مقصوداً بالتفهيم و الافهام، فوقوعه في خلاف المقصود، لا ينحصر سببه في الغفلة، بل يمكن ان يكون السبب في ذلك خفاء القرائن الموجودة للمخاطب، او عدم فهمه اياها، لعدم مساعدة فهمه لذلك لنقص فيه، دون المخاطب.

كما اشير الى ذلك في بعض الروايات، حيث قال الامام عليه السلام لأحد علماء زمانه، و سأله فقال عليه السلام:

انت فقيه اهل العراق؟

قال: نعم.

قال عليه السلام: فبأي شيء تفتيهم؟

قال: بكتاب اللّه و سنة نبيه صلى الله عليه و آله.

قال عليه السلام: تعرف كتاب اللّه حق معرفته؟ و تعرف الناسخ من المنسوخ؟

قال: نعم.

قال عليه السلام: لقد ادعيت علما، ويلك ما جعل اللّه ذلك الا عند أهل الكتاب، الذين انزل عليهم.

ويلك! و لا هو الا عند الخاص من ذرية نبينا محمد صلى الله عليه و آله، و ما ورثك اللّه من كتابه حرفا.

و كذا ما في رواية اخرى، حيث قال الامام عليه السلام - لرجل آخر-:

انت فقيه أهل البصرة؟.

فقال الرجل: هكذا يزعمون.

فقال عليه السلام: بلغني انك تفسر القرآن؟

قال: نعم.

الى ان قال عليه السلام:

ان كنت فسرت القرآن من تلقاء نفسك، فقد هلكت و أهلكت.

و ان كنت فسرته من الرجال، فقد هلكت و أهلكت.

و يحك! انما يعرف القرآن من خوطب به.[1]

و بهذا القدر كفاية لمن كان له بصيرة و دراية، و الا فبهذا المضمون روايات كثيرة،

---

[1] . كافي، ج ١٥، ص ٦٩٨؛ حديث الفقهاء و العلماء، ص ٦٨٨، دار الحديث؛ علل الشرايع، ص ٨٩، ح ٥.

ربما تبلغ حد التواتر، ما تعرضت لنقلها، لئلا يلزم من ذكرها، الخروج عما هو المقصود في المقام، من فهم العبارة.

فاذا لا تغتر بما يقوله بعض الملاحدة الكفرة و المشككين الفجرة من ان في القرآن تعقيدا، حيث لا يفهه و لا يدرك ما اريد منه.

و قد يجاب عن ذلك: بانه لا يجب ان يكون كل كلام اوتيه النبي مبينا، فلا ترد المتشابهات و نظائرها، فتأمل.

(او بمعنى فاصل) فيكون من قبيل كون المصدر بمعنى اسم الفاعل، و من اضافة الصفة الى موصوفه.

(اي الفاصل من الخطاب) اي: الخطاب الفاصل، (الذي يفصل بين الحق و الباطل) في العقائد، (و الصواب و الخطأ) في الاعمال و الاقوال.

قال في (المصباح): فصلته عن غيره فصلا، من باب- ضرب- نحيته، او قطعته، فانفصل، و منه فصل الخصومات، و هو الحكم بقطعها، و ذلك فصل الخطاب.

و يأتي عن قريب معنى آخر له.

(ثم دعا لمن علون الشارع في تنفيذ الاحكام و تبليغها الى العباد بقوله: و على آله).

قد ذكرنا في المكررات:- انه لا خلاف لأحد في معناه المراد في أمثال المقام.

فقيل: هو اقاربه المؤمنون من بني هاشم، و المطلب، و بنى عبد مناف، و القائل بذلك نظر الى تحريم الصدقة عليهم.

و قيل: عترته المعصومون، و القائل بذلك، نظر الى مناسبة المقام و اقترانهم بهصلى الله عليه وآله فان المناسب في امثال المقام- و هو التعظيم و الدعاء- ان يقال: معناه الذين

اذهب اللّه عنهم الرجس و طهرهم تطهيرا.

(و اصله اهل) كما يأتي عن قريب، في بحث مخالفة القياس.

(بدليل) تصغيره على (اهيل).

لأن التصغير يرد الأشياء الى اصولها، فابدلت الهاء همزة، ثم ابدلت- ألفا-. (خص استعماله) اى: (آل) في كلامهم: بان لا يضاف الا الى (الاشراف، و من له خطر ديني، كما في المقام او دنيوي، كآل فرعون، و امثاله، فلا يضاف الى من لا خطر له، كالجذار و الحداد و الكناس، و لو كانوا مسلمين، او من الاغنياء المتمولين فتأمل).

و عن الكسائي: سمعت اعرابيا فصيحا يقول: اهل و اهيل و آل و اويل.

فليس أهل اصله، و لا اهيل تصغيره.

قال- في شرح النظام- في باب (الابدال): و (الألف) تبدل من الهاء، في (آل) على رأي، فان اصله عند البصريين (اهل) انتهى.

هذا بعض الكلام في المقام، و سيأتي بالتمام- انشاء اللّه تعالى- عند الكلام في مخالفة القياس.

(الاطهار: جمع طاهر) على ما في القاموس، قال: الطهر- بالضم-:

نقيض النجاسة، كالطهارة، و طهر- كنصر، و كرم-، فهو طاهر و طهور و الجمع: أطهار. انتهى.

و يظهر من (المصباح): انه جمع طهر- بالضم-: كقفل و اقفال لا الطاهر.

و هذا أوفق بالقواعد، اذ لم يثبت جمع فاعل على أفعال عند بعض و قد يقال: ان مراد التفتازاني: انه جمع طاهر- بحسب المعنى- لكن، لا يساعد عليه قوله:

(كصاحب و أصحاب) فتأمل.

و للصاحب جمعان آخران: هما (صحب)- بفتح الأول و سكون الثاني-: كسفر، كما يأتي- انشاء اللّه- في اوائل الباب الثاني و (صحابة).

قال في (المصباح)، صحبته أصحبه صحبة، فانا صاحب، و الجمع صحب، و أصحاب، و صحابة، و من قال: (صاحب، و صحبة) فهو مثل (فاره) و (فرهة) انتهى.[١]

و الظاهر من هذا التشبيه: ان صحبة- ايضا- جمع له، لأن فرهة- بفتح الأول و الثاني- جمع: فاره.

هذا، و لكن الظاهر: ان الصحابة في الاصل مصدر، يقال: صحبه صحبة و صحابة، اطلق على أصحاب خير الأنام صلى الله عليه و آله، و لكنها أخص من الأصحاب، لأنها لغلبة استعمالها في أصحاب الرسول صلى الله عليه و آله، صارت كالعلم لهم.

و لهذا نسب الصحابي اليها بخلاف الأصحاب، فيصدق بأي أصحاب كانوا.

ثم المختار عند أهل الحديث: ان (الصحابي) كل مسلم رأى الرسول صلى الله عليه و آله. و قيل: و طالت صحبته، و قيل: و روى عنه.

و الظاهر: ان مراد المصنف هنا، كل مسلم مميز، صحب النبي صلى الله عليه و آله و لو ساعة.

و كان أصحابه صلى الله عليه و آله- عند وفاته صلى الله عليه و آله-: مائة الف و اربعة عشر الف كلهم اهل رواية عنه صلى الله عليه و آله.[٢]

و في قول المصنف (الاطهار): التلميح لقوله تعالى: ﴿إِنَّمـا يُرِيـدُ اللَّهُ لِيُـذْهِبَ

---

١. المصباح المنير، ص ٣٣٣.

٢. ولكن هذا عند الشيعه ليس كلام تام و في هذا مباحث مهمة موجود في كتب الكلام انشاء فاليراجع.

عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾.[١]

كما ان في قوله: (و صحابته الأخيار) التلميح لقوله تعالى:

﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾[٢] بناء على ان الخطاب خطاب مشافهة لا يشمل المعدومين في زمن الخطاب، كما ذكرنا سابقا، و لقوله صلى الله عليه و آله: خيركم قرني.[٣]

و قد تبين بما قلناه: من التلميح للآيتين و الحديث، وجه تخصيص (الآل) بالوصف بالأطهار، و تخصيص (الأصحاب) بالوصف بالاخيار.

و هو (جمع خير بالتشديد) صفة مشبهة، لا بالتخفيف، لما في القاموس: من ان المخففة في الجمال و الميم و المشدد في الدين و الصلاح.

و قريب من ذلك: ما في (المصباح) قال: و امرأة خيرة- بالتشديد و التخفيف- اي: فاضلة في الجمال و الخلق، و رجل خير- بالتشديد- اي: ذو خير، و قوم اخيار، قيل: انما قيد (بالتشديد) احترازا عن (خير) المخفف من اخير، فانه لا يثنى و لا يجمع في مثل المقام،[٤] كما ثبت في النحو هذا الكلام، فتأمل جيدا.

(اما بعد) هذا اللفظ- ايضا- يسمى عندهم (فصل الخطاب) قال الشارح- في علم البديع، في أواخر بحث حسن التخلص-:

قيل: هو اي: قولهم- بعد حمد اللّه-: اما بعد، فصل الخطاب قال ابن الأثير: و

---

١. الاحزاب/ ٣٣.

٢. آل عمران/ ١١٠.

٣. سنن نسائي، ٧، ١٧؛ شرح صحيح مسلم النووي، ١۶، ١٧.

٤. المصباح المنير، ص ١٨٥.

الذي اجمع عليه المحققون من علماء البيان، ان (فصل الخطاب) هو: (اما بعـد) لأن المتكلم يفتتح كلامه في كل أمر ذي شأن، بذكر اللّه تعـالى و بتحميـده،[١] فـاذا أراد ان يخرج منه الى الغرض المسوق اليه، فصل بينه و بين ذكر اللّه بقوله: اما بعد، انتهى.

قيل: اول من قالها سحبان وائل، كما قال:[٢]

لقد علم الحى اليمانون انني اذا قيل اما بعد اني خطيبها

هذا هو المشهور، و لكن قال في (المزهر):

اول من قالها، كعب بن لوي، و هو اول من سمى يوم الجمعة (الجمعة) و كان يقال لها (العروبة) و قال في موضع آخر:

اول من قالها قيس بن ساعدة الأيادي.

(اصله: مهما يكن من شيء بعد الحمد و الثناء) و كـان هنـا تامـة، بمعنـى يوجـد، فاعله الضمير المستقر فيه، و يمكن ان يكون فاعله من شيء، على جعل من زائدة على قول من يجعل الشرط بحكم غير الموجب

و على الاول: من شيء، حال لفاعل كان، و المراد من الأصل هنا: (ما) حق الكلام ان يكون عليه، لا ان (اما) كان في الأصل (مهما) فتـأخر المـيم الأولـى عـن الهـاء، و ادغمت الميم في الميم، ثم ابدلت الهـاء همـزة، و قـدم لكونهـا فـي الجملـة لـصدر الكلام، اي: اذا كانت استفهاما و لأن الهاء من اقصى الحلق، فلا يناسبها الوسط، و ان كانوا يذكرون هذا النقل و الاعلال فيها.

---

١ . هذا الرواية مرسلة ليس له اعتماد علمي ذكرنا مفصلاً في جواهر الادبية، فـي شـرح الـصمدية و كتـاب ادبيات از منظر اهلبيت.

٢ . الحدائق الندية في شرح الفوائد الصمدية، ج ٢، ص ١٥٣.

و كذلك ليس اصلها ما ننقله بعيد هذا، و ذلك: لأن الحرف ليس قابلا للتصرف و الاعلال، كما بين في الصرف، و لا قابلا بان ينقلب من الاسم، كما بينا في المكررات.

و ليس المراد- ايضا-: ان الكلام كان بهذا النحو من التطول ثم اختصر، بل المراد: ان هذه اللفظة تؤدي معنى ذلك الطول، كما يدل على ذلك قوله:

(فوقعت كلمة اما موقع اسم هو المبتدأ) و هو كلمة (مهما) و اختلف في اسميتها، و كذلك في ابتدائيتها، بعد القول باسميتها.

قال ابن هشام: (مهما) اسم لعود الضمير اليها، في قوله تعالى:

﴿مَهْما تَأْتِنا بِهِ مِنْ آيَةٍ لِتَسْحَرَنا بِها﴾.[1]

و قال الزمخشري و غيره: عاد عليه ضمير (به) و ضمير (بها) حملا على اللفظ و على المعنى، انتهى.

و الاولى: ان يعود ضمير (بها) على الآية، و زعم السهيلى انها تأتي حرفا بدليل قوله:

و مهما تكن عند امرء من خليقة   و ان خالها تخفى على الناس تعلم

قال: فهي حرف بمنزلة (ان) بدليل: انها لا محل لها، و تبعها ابن يسعون، و استدل بقوله:[2]

قد اوبيت كل ماء فهى ضاربة   مهما تصب افقا من بارق تشم

قال: اذ لا تكون مبتدءا، لعدم رابط من الخبر، و هو فعل الشرط و لا مفعولا، لاستيفاء فعل الشرط مفعوله، و لا سبيل الى غيرهما، فتعين انها لا موضع لها.

---

١ . الاعرف/ ١٣٢.

٢ . شرح التسهيل المسمى تمهيد القواعد شرح تسهيل الفوائد، ج ٩، ص ٤٣٢١.

و الجواب: انها في الأول: اما خبر (تكن)، و (خليقة) اسمها و (من) زائدة، لأن الشرط غير موجب عند ابي علي.

و اما مبتدأ، و اسم (تكن) ضمير راجع اليها، و الظرف خبر، و (انت) ضميرها، لأنها الخليقة في المعنى.

و مثله: ما جاءت حاجتك، فيمن نصب حاجتك، و من خليقة تفسير للضمير، كقوله:

لما نسجتها من جنوب و شمأل

و في الثاني: مفعول تصب، و افقا ظرف، و من بارق تفسير لهما، او متعلق بتصب، فمعناها التبعيض.

و المعنى: اي شيء تصب في افق من البوارق تشم.

و قال بعضهم: (مهما) ظرف زمان، و المعنى: اي: وقت تصب بارقا من افق، فقلب الكلام (او في افق بارقا) فزاد (من) و استعمل افقاً ظرفاً، انتهى.[1]

و سيأتي ان (مهما) لا تستعمل ظرفا، و هي بسيطة لا مركبة من (مه) و (ما) الشرطية، و لا من (ما) الشرطية و (ما) الزائدة، ثم ابدلت الهاء من الألف الاولى رفعا للتكرار، خلافا لزاعمي ذلك، و وقعت- ايضا- موقع (فعل) اي: تكن الذي (هو) فعل (الشرط) فوقعت موقع شيئين.

(و تضمنت معناهما) ليس المراد من التضمين معناه المعروف اي:

دخول معنى شيء في شيء على ما بيناه في المكررات، في باب حروف الجر، بل

---

١ . المكررات، ج ٢، ص ٢٣٢.

المراد منه المعنى الأخير الذي ذكرناه هناك.[١]

و الى هذا اشار ابن هشام، حيث قال- نقلاً عن الزمخشري-:

فائدة، (اما) في الكلام: ان تعطيه فضل توكيد، تقول: زيد ذاهب، فاذا قصدت توكيد ذلك، و انه لا محالة ذاهب، و انه بصدد الذهاب، و انه منه على عزيمة، قلت لا اما زيد فذاهب.

و لذلك قال سيبويه- في تفسيره- مهما يكن من شيء فزيد ذاهب، فهذا التفسير مدل بفائدتين: بيان كونه تأكيدا، و انه في معنى الشرط، (فلتضمنها معنى الشرط) الذي في مهما، (لزمتها الفاء اللازمة للشرط غالبا) و هو فيما كان الجزاء مما امتنع جعله شرطا، كما قال في الألفية:[٢]

و اقرن بفا حتما جوابا لو جعل　　　شرطا لأن او غيرها لم ينجعل

(و لتضمنها معنى الابتداء) الذي في (مهما) على ما قدمناه.

(لزمها لصوق الاسم اللازم للمبتدأ) بها، اي: اسم كان هذا او غيره.

و ذلك: لما ذكر في (النحو) من ان الابتدائية من مختصات الاسم كما قال في الألفية:[٣]

بالجر و التنوين و الندا و أل　　　و مسند للاسم تمييز حصل

حاصله: ان يقع بعدها اسم متصل بها، للفصل بينها و بين الفاء كراهة اتصال أداتي الشرط و الجزء، كما ذكرناه في المكررات، في بحث (اما)، و لتحقق ما هو المتعارف

---

١ . نفس المصدر.

٢ . شرح ابن عقيل، ج ٢، ص ٣٧٥.

٣ . شرح ابن عقيل، ج ١، ص ١٦.

عندهم، من ان حيز ما وجب حذفه، ينبغي ان يشتغل بشيء آخر، قائم مقام المحذوف، و ذلك احد امور ستة، ذكرها ابن هشام:

الأول: المبتدأ نحو: ﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكانَتْ لِمَساكِينَ﴾ و ﴿أَمَّا الْغُلامُ﴾ و ﴿أَمَّا الْجِدارُ﴾ الآيات:[١]

الثاني: الخبر، نحو: اما في الدار فزيد، و زعم الصفار: ان الفصل به قليل.

الثالث: جملة شرطية، نحو. ﴿فَأَمَّا إِنْ كانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ؛ فَرَوْحٌ﴾.[٢]

الرابع: اسم منصوب لفظا او محلا بالجواب، فحو: ﴿فَأَمَّا الْيَتِيمَ﴾.

الخامس: اسم كذلك معمول لمحذوف، يفسره ما بعد الفاء، نحو: اما زيداً فاضربه.

السادس: ظرف معمول (لاما) لما فيها من معنى الفعل الذي نابت عنه، او للفعل المحذوف، نحو: اما اليوم فاني ذاهب، و اما في الدار فان زيدا جالس.

و لا يكون العامل (ما) بعد (ان) لان خبر ان لا يتقدم عليها، فكذلك معموله.

و لا يذهب عليك، انه قد ظهر مما ذكر: ان قوله: «لصوق الاسم ليس على ما ينبغي» و كذلك ما يأتي في الباب الرابع- في نفس هذه المسألة- من قوله: «و لذا يقدم على الفاء» من اجزاء الجزاء المفعول، و الظرف، و غير ذلك من المعمولات، اذ الفاصل في بغض الصور ليس باسم، و في بعضها الآخر ليس من اجزاء الجزاء، فتدبر جيداً.

---

١ . الكهف/ ٧٩-٨٢.

٢ . الواقعة/ ٨٨-٨٩.

و انما حكم بلزوم اتيان (الفاء) و الفصل بما ذكر، (قضاء) اي: اداء (لحق ما كان) من الشرطية، و الاسمية، اللتين كانتا في (مهما).

(و ابقاء له) اي: ما كان (بقدر الامكان، و سيجيء لهذا زيادة تحقيق في احوال متعلقات الفعل) انشاء اللّه تعالى.

(فلما كان) اعلم: ان (لما) عندهم على ثلاثة أوجه:

احدها: الجازمة المختص بالدخول على المضارع، فتنفيه و تقلبه ماضيا- كلم، و تفارقها بامور خمسة:

احدها: انها لا تقترن بأداة الشرط، بخلاف (لم) لا يقال:

«ان لما يقم» كما يقال: «ان لم يقم» و في التنزيل: ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا﴾؛[1] و ﴿إِنْ لَمْ تَفْعَلْ﴾.[2]

الثاني: ان منفيها مستمر الى زمان التكلم، بخلاف (لم) فان منفيها يحتمل الاستمرار و عدمه.

الثالث: ان منفيها قريب من زمان الحال دائما او غالبا، بخلاف منفي (لم) تقول: «لم يكن زيد في العام الماضي في المدرسة»

و لا يقال: «لما يكن ... الخ».

الرابع: ان منفيها يتوقع وقوعه، نحو: ﴿لَمَّا يَذُوقُوا عَذَابِ﴾[3] بخلاف منفي (لم)

---

١. البقره/ ٢٤.

٢. المائده/ ٦٧.

٣. النساء/ ٥٦.

نحو: ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ لَنْ تَفْعَلُوا ...﴾[١] الآية فتأمل.

الخامس: ان منفيها جائز الحذف لقرينة، بخلاف منفي (لم).

يقال: «وصلت الى الكوفة و لما» اي «لما ادخلها».

و لا يقال: «وصلتها و لم».

كل ذلك: لما اشتهر عندهم: من ان زيادة المبنى تدل على زيادة المعنى، او لقولهم: ان (لما) لنفي (قد فعل) و (لم) لنفى (فعل).

بيان ذلك: ان العلة في الأول:

ان (فعل) يقع شرطا، و (قد فعل) لا يقع شرطا، فكذلك نفيهما اعني: (لم يفعل) و (لما يفعل).

و في «الثاني و الثالث»: ان (قد فعل) اخبار عن الماضي المتصل القريب من الحال، فنفيه كذلك.

و (فعل) ليس كذلك، فنفيه- ايضا- ليس كذلك.

و في الرابع: ان (قد فعل) يفيد التوقع، كقولنا: قد قامت الصلاة، بخلاف (فعل) فنفيهما كذلك.

و الخامس: ان (قد) يجوز حذف مدخولها، فكذلك مدخول (لما).

الثاني من اوجه (لما): ان تكون حرف استثناء، فتدخل على الجملة الاسمية، نحو: ﴿إِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَمَّا عَلَيْها حافِظٌ﴾[٢] و نحو: ﴿وَ إِنَّ كُلًّا لَمَّا لَيُوَفِّيَنَّهُمْ﴾[٣] على قول.

---

١. البقرة/ ٢٤.

٢. الطارق/ ٤.

٣. هود/ ١١١.

و الثالث من اوجهها: ان تكون اسما، تقتضى جملتين.

تضاف الى اولاهما- كما في المقام- فان الجملة الاولى هنا:

كان مع متعلقاتها.

و الثانية: ما يأتى من قوله: «الفت مختصرا».

و هي حينئذ (ظرف بمعنى اذا) و قيل: و الأحسن ان يقال: بمعنى (اذ) بدليل اختصاصها بالاضافة الى الجملة الماضوية.

و كيف كان تسمى حينئذ (حرف وجود لوجود) و قد يقال: (حرف وجوب لوجوب).

و ذلك: لأنها تدل على ان الجملة الثانية، وجدت عند وجود الاولى و هذا هو المراد بقوله:

(تستعمل استعمال الشرط) اي تقتضي جملتين كأداة الشرط، لا انها اداة شرط، لأن الأداة انما هو القسم الأول منها، الجازم للمضارع.

و استشكل على اسميتها و ما ضويتها، بنحو: «لما اكرمتني امس اكرمتك اليوم».

لأنها: اذا كانت اسما ظرفا لزمان الماضى، فالعامل فيها الجواب، و الواقع في اليوم، لا يكون في امس.

و هذا نظير ما استشكل في قوله تعالى: ﴿إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ﴾[1] لأن الشرط لا يكون الا مستقبلاً.

و الجواب في المقامين: ان التقدير: (ثبت) اي: ثبت اني اكرمتك اليوم، و ثبت اني قلته.

---

[1] . المائده/ ١١٦.

و ليعلم: (لما) هذه لا يكون الجملة الاولى فيها الا فعلا ماضيا، لفظا و معنى.

و اما الجملة الثانية فيها: التي تسمى جوابها.

فقد تكون فعلا ماضيا كذلك، نحو: ﴿فَلَمَّا نَجَّاكُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ﴾.[١]

و قد تكون جملة اسمية مقرونة (باذا) الفجائية، نحو: ﴿فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾.[٢]

او مقترنة (بالفاء) نحو: ﴿فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ ...﴾[٣] و قد تكون فعلا (مضارعا) لفظا (ماضيا) معنى نحو: ﴿فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْراهِيمَ الرَّوْعُ وَ جاءَتْهُ الْبُشْرى يُجادِلُنا ...﴾[٤] اي: جادلنا.

و قال بعضهم: كالشارح، لا (يليه) الا (فعل ماض لفظا) و معنى كالآية الاولى، (او) فعل ماض (معنى) فقط، كالآية الأخيرة.

و اجيب على هذا: عن الآية الثالثة:

بان الجواب فيها محذوف، اي: انقسموا قسمين: فمنهم مقتصد.

و منه يعلم الجواب عن الثانية.

و اما الرابعة: فيما اشرنا اليه.

و قد يجاب عنها: بان الجواب فيها جائته البشرى، بناء على زيادة (الواو)، او

---

١. الاسراء/ ١٧.

٢. العنكبوت/ ٦٥.

٣. العنكبوت/ ٦٥.

٤. هود/ ٧٤.

محذوف، اي: اقبل يجادلنا.

(قال سيبويه): كلمة (لما، لوقوع أمر) اي: شيء، اي:

الجواب، و هو الجملة الثانية: (لوقوع غيره) اي: الجملة الاولى.

(و انما يكون مثل لو) الشرطية، فانها- ايضا- لتعليق وقوع أمر، اى: الجزاء على وقوع غيره، اي: الشرط، كما يأتي في الباب الثالث- انشاء اللّه تعالى-.

(فتوهم منه) اي: من هذا الكلام، و تشبيه (لما) (بلو) الشرطية (بعضهم: انه) اي: (لما)- ايضا- (حرف شرط كـ- لو-) و لا فرق بينهما، (الا ان- لو- لانتفاء الثاني) اي: الجزاء (لانتفاء الأول) اي: شرطه، و كلمة (- لما- لثبوت الثاني) اي: الجواب (لثبوت الأول) اي: الجملة الاولى.

و استدل هذا المتوهم على حرفيتها، بقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَيْنا عَلَيْهِ الْمَوْتَ ما دَلَّهُمْ عَلى مَوْتِهِ...﴾[1] الآية.

لأنها: لو كانت اسما، لاحتاجت الى عامل، و لا يمكن ان يكون العامل (قضينا) لانها: عند القائلين باسميتها، ظرف مضاف الى قضينا و المضاف اليه، لا يعمل في المضاف.

و لا يجوز ان يكون العامل فيه (دل): لأن (ما) النافية لها الصدارة، و ما له الصدارة لا يعمل ما بعده فيما قبله.

و ليس في الآية ما يعمل فيها، غيرهما، و اذا انتفى العامل، انتفت «الاسمية» و ثبتت «الحرفية» اذ لا قائل بثالث فيها- في المقام- لعدم امكان القول بفعليتها.

---

[1] . السباء/ ١۴.

هذا، و لكن هذا الوجه خطأ (و الوجه) الصحيح (ما تقدم)، اعنى: كونها (اسما) تستعمل استعمال (اذا) و (اذ) لأنها: ظرف للزمان الماضي، بدليل ما اشرنا اليه انفاً.

و قيل: انها بمعنى (حين) فلا يلزمها الاضافة فتامل.

و الجواب عن الآية بوجهين:

الاول: اختيار كون العامل فيها (قضينا) لأنها- عند القائلين باسميتها-: غير مضافة، كما قيل بذلك: في (اذا).

قال ابن هشام: في ناصب (اذا) مذهبان:

احدهما: انه شرطها، و هو قول المحققين، فيكون بمنزلة (متى) و (حيثما) و (ايان).

و قول أبى البقاء: انه مردود: بأن المضاف اليه، لا يعمل في المضاف غير وارد، لأن (اذا)- عند هؤلاء- غير مضافة- كما يقوله الجميع- اذا جزمت، كقوله:[1]

استغن ما اغناك ربك بالغنى و اذا تصبك خصاصة فتجمل

انتهى. قيل: هذا الجواب مخالف لكلامهم، اذ كل من قال بظرفيتها، قال: انها تضاف لجملة فعلية ما ضوية- وجوبا-.

و الوجه الثاني: ان العامل فيها: جوابها. و هو: (دل): لأن الظروف، يتوسع فيها ما لا يتوسع في غيرها، فلا مانع من ان يعمل ما بعد (ما) النافية فيها، كما عمل ما بعد (لا) في (يوم) من قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَرَوْنَ الْمَلائِكَةَ لا بُشْرى يَوْمَئِذٍ

---

[1] . الحدائق الندية، ص ٦٧٨.

لِلْمُجْرِمِينَ﴾[١] فتأمل.[٢]

(علم البلاغة) علم يوجب الاقتدار على اداء المطالب، و بيان المقاصد، كما يقتضيه المقام، بحيث يتضح المرام، على مقدار استعداد المخاطب في الاستفادة عن الكلام.

و اليه اشير في قوله تعالى- حكاية-: ﴿رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي وَ احْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي﴾[٣] حيث طلب موسى عليه السلام من اللّه تعالى: القدرة على بيان ما أمره اللّه تعالى بتبليغه، نازلا عن المقام النبوية الرفيعة، الى مرتبة يقتدر على التكلم على مقدار افهام المرسل اليهم، و الدليل على ذلك: قوله: ﴿يَفْقَهُوا قَوْلِي﴾[٤] فتبصر.

و (هو) يحصل من الاقتدار على فنين: الاول:- علم المعاني- و الثاني:- علم البيان-.

(و) قد يحتاج المتكلم الى (علم توابعها)، اي: البلاغة.

و (هو) اي: علم التوابع، (البديع).

و سيجيء تعريف كل في محله- انشاء اللّه تعالى-.

و سيجيء في آخر المقدمة: انه قد يسمى الجميع (علم البيان)، كما انه قد يسمي- البيان و البديع- (علم البيان) و قد يسمى الجميع (علم البديع) و لكل وجه، نذكره

---

١. الفرقان/ ٢٢.

٢. مغني اللبيب، ج ١، ص ١١٩.

٣. طه/ ٢٥.

٤. طه/ ٢٥.

هناك- انشاء اللّه-.

(من أجل العلوم قدرا)- بفتح الدال و سكونها- اي: منزلة و رتبة و حرمة.

قال في المصباح: قدر الشيء- ساكن الدال و الفتح- لغة، مبلغه يقال. هذا قدر هذا و قدره، اي: مماثله، و يقال: ماله عندي قدر و لا قدر، اي حرمة. انتهى.[١]

و هو تمييز عن النسبة في (اجل) فيجب نصبه، لانه محول عن الفاعل، كما قال في الألفية:[٢]

و الفاعل المعنى انصبن بافعلا مفضلا كأنت اعلى منزلا

و علامة هذا القسم من التمييز، ان يصح جعله فاعلا لفعل مكان أفعل التفضيل، من لفظه و معناه، كما في ما نحن فيه، فانه يصح ان يقال: «علم البلاغة و توابعها جل قدره» و قس عليه قوله:

(وادقها سرا) قال في المصباح: السر ما يكتم، و هو خلاف الاعلان و الجمع أسرار.

و الحاصل: ان الأجل هو قدر علم البلاغة و توابعها، و الادق سرها و من دخول (من) التبعيضية، يعلم: انه ليس أجل العلوم جميعا، بل من الطائفة التي تكون اجل العلوم.

فلا يستشكل: بانه بأي وجه صار أجل جميع العلوم؟ مع ان في العلوم ما هو اجل منها: كعلم اصول الدين، و الفقه.

و (لا حاجة) في التفصي عن هذا الاشكال (الى تخصيص العلوم بالعربية)، التي

---

١ . المصباح المنير، ص ٤٩٢.

٢ . حاشية الصبان على شرح الاشموني على الفية ابن مالک، ج ٢، ص ٣٠٨؛ شرح ابن عقيل، ج ١، ص ٦٦٦.

يبحث عن احوال اللفظ العربي، و هي يرتقى الى اثني عشر، و اصولها: «اللغة، و الصرف، و النحو، و المعانى» و قد ذكرنا جميعها في اوائل الجزء الاول من المكررات.

حتى يصير المعنى:- ان علم البلاغة و توابعها- اجل العلوم العربية فقط لا غيرها، و انما قلنا: انه لا حاجة الى هذا التخصيص.

(لأنه لم يجعله) اي: علم البلاغة و توابعها (اجل جميع العلوم بل جعل طائفة من العلوم اجل مما سواها، و جعله من هذه الطائفة.)

هذا كله بناء على الاتيان بلفظة- من- كما في الكتاب، و اما اذا لم يؤت بها، كما في عبارة المفتاح، فقد يوجه: بأنه اذا كانت وجوه الاعجاز لا تدرك الا بهذا العلم- كما يأتي بعيد هذا- صدق انه أجل العلوم جميعا لتأديته الى تصديق النبي الموجب للفوز بالسعادات الدنيوية و الاخروية، حسبما يأتي عن قريب، فتأمل جيدا.

(مع ان هذا) اي كونه من هذه الطائفة. (ادعاء منه) بلا ذكر سبب و دليل، سوى ما يذكره بعيد هذا من قوله: «اذ به يعرف الخ»

و في كونه كافيا لاثبات هذا الادعاء. نوع خفاء بل منع، فتامل.

(و) لكن ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِما لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾؛[1] اعداء لما ليس عندهم، لأنهم بالنسبة اليه جاهلون، و عن شرف مطلق العلم غافلون.

(اذ به، اى: بعلم البلاغه و توابعها) فقط (لا بغيره من العلوم).

هذا الحصر، مستفاد من تقديم لفظ (اذ) لأنه متعلق بقوله:

(يعرف دقائق العربية و اسرارها، فيكون من ادق العلوم سرا).

---

۱ . المؤمنون/ ۵۳.

(و به يكشف عن وجوه الاعجاز في نظم القرآن) بناء على كون اعجازه لفصاحته، فان فيه أقوال اخر، ياتي ذكرها- انشاء اللّه تعالى- (استارها).

و اعترض: بأنه لا وجه لهذا الحصر، لأن معرفة ان القرآن معجز كما تستفاد من هذا العلم تستفاد من علم الكلام- ايضا-.

و اجيب: بان المراد، معرفة ان القرآن معجز على سبيل التحقيق و الاثبات بالدليل، و لا شك ان هذا انما يحصل بعلم البلاغة و توابعها لان ذكر اعجاز القرآن في علم الكلام، انما هو على سبيل التقليد و التسليم.

هذا اذا كان المراد: معرفة نفس الاعجاز، و اما اذا كان المراد:

معرفة ان اعجازه لكمال بلاغته،- كما هو الظاهر من عبارة الكتاب- فالجواب أظهر:

لأن هذه المعرفة، انما تحصل بعلم البلاغة و توابعها، اذ به يعرف على سبيل التفصيل و التعيين: ان القرآن مشتمل على الخواص و المقتضيات الخارجة عن قدرة البشر، كما بينا قسما منها، في قوله تعالى: ﴿يا أَرْضُ ابْلَعِي﴾.

فيلزم من ذلك: ان يكون في غاية درجات الكمال، بحيث لا يمكن للبشر معارضته، فيكون معجزا.

و ذكر ان القرآن معجز لكمال بلاغته- في علم الكلام- انما هو على سبيل الاجمال، اذ لا يعلم منه ما وجه بلاغته، فضلا عن وجه كمالها.

على ان ذكره- في علم الكلام- انما هو على سبيل التبع: لأن علم الكلام يعرف به الآلهيات و النبوات، و ما يتصل بهما، و ذكر اعجاز القرآن لاثبات نبوته صلّى اللّه عليه و آله بخلاف علم البلاغة و توابعها، فان معرفة اعجاز القرآن به اصالة لا تبعا.

و بعبارة اخرى، معرفة اعجاز القرآن بعلم الكلام دليل (اني) و هو ما يكون واسطة في تصديق ثبوت المحمول للموضوع، و معرفته بهذ العلم (لمي) و هو ما يكون مع ذلك مفيدا لسبب ثبوت المحمول للموضوع اذ بهذا العلم يعلم: ان سبب اعجازه كونه في اعلى مراتب البلاغة، و لا شك ان الدليل الثاني أفيد، كما بين في محله.

(فيكون من اجل العلوم قدرا لأن المراد- بكشف الاستار-:

معرفة انه معجز) لكمال بلاغته.

(لكونه في أعلى مراتب البلاغة، لاشتماله على الدقائق و الأسرار و الخواص، الخارجة عن طوق البشر)

و قد تقدم شطر منها فيما تقدم، و لا يمكن الاحاطة بجميعها، الا لمن في ابياتهم نزل القرآن، او من ايده اللّه من سائر افراد الانسان و للتدبر في اسرار القرآن حكايات:

منها: ما يحكى عن الأخفش و تلميذه، و نقلناه في المكررات،- في فصل المنادى المضاف الى الياء-.[1]

و منها: حكاية ابن الزبعري مع الرسول صلى الله عليه و آله لما نزل قوله تعالى:

﴿إِنَّكُمْ وَ ما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾[2] و قد نقلها- في القوانين-.

(و هذه) المعرفة (وسيلة الى تصديق النبي صلى الله عليه و آله، في جميع ما جاء به) من القوانين الكلية، الموضوعة من قبله، المقررة على حسب ما ينبغي. فيفاز بالسعادات

---

۱. الانبياء/ ۹۸.

۲. المكررات، ج ۳، ص ۲۳۵.

الدنيوية و الاخروية) و قد تقدم كيفية: كون هذه المعرفة وسيلة الى التصديق، و لكن لما استشكل. في المقام-:

بانه مستلزم (للدور)، لا بد لنا من نقل كلام بعض الأجلة الاعلام حتي يعلم منه كيفية ورود (الدور) و ما اجيب عنه، تنويرا للاذهان من الادلة.

قال المظفر- في دلائل الصدق، في بحث كون الكذب نقصا و محاليته على اللّه تعالى:-

ان محالية النقص عليه تعالى في صفته، انما اثبتوها بالاجماع لا بالعقل، و لذا قال القوشجي- في تقرير الدليل-:

ان الكذب نقص، و النقص على اللّه تعالى محال اجماعاً.

و لما قال صاحب المواقف- في تقريره النقص على اللّه تعالى محال- قيد شارحها الحكم بالمحالية، بقوله: «اجماعاً».

و من المعلوم: ان حجية الاجماع، انما تستند- عندهم- الى قول النبي: «لا تجتمع امتي على خطأ» كما بين في بحث الاجماع- في الاصول- الموقوف اعتباره على ثبوت صدقه، و ثبوته يعلم من تصديق اللّه تعالى اياه، الموقوف اعتباره على ثبوت صدق كلام اللّه تعالى، فيتوقف ثبوت صدق كلامه تعالى، على ثبوته و هو (دور).

و قد يجاب عنه: بما اجابوا به عن نفس الاشكال، حيث اورد به على دليلهم الآخر- لصدق كلام اللّه تعالى- و هو خبر النبي صلى الله عليه وآله به، بل اجماع الأنبياء على صدق كلامه تعالى.

فقالوا- في الجواب-: ان ثبوت صدق النبي صلى الله عليه وآله غير موقوف على تصديق اللّه له بكلامه، حتى يلزم (الدور)، بل على تصديق اللّه له بالمعجزة، و هو تصديق فعلي لا

قولي.

و فيه: ان المعجزة انما تدل على انه مرسل من اللّه تعالى، و ان ما جاء به من عنده، لا على ان كلام النبي صدق مطابق للواقع مطلقا، و ان كان من نفسه.

على ان افادة المعجزة لليقين برسالته، محل منع- على مذهبهم- كما ستعرفه.

و بالجملة: العلم بصدق النبيصلى الله عليه و آله، موقوف على تصديق اللّه تعالى اياه.

فان ادعوا: تصديقه له بكلامه تعالى، جاء (الدور).

و ان ادعوا: تصديقه بالمعجزة.

فان كان اقتضاؤها، لصدق النبي في خبره بصدق كلام اللّه تعالى ناشئا من اخبار اللّه بصدق نفسه، رجع (الدور) الى حاله.

و الا فلا تدل المعجزة على صدق النبيصلى الله عليه و آله، في خبره من نفسه.

على ان المعجزة، ليست باعظم من التصديق القولي، و قد فرض الشك في صدقه. انتهى.

و قال في (نتائج الفكر في شرح الباب الحادي عشر)- في بحث انه تعالى متكلم- قال:

السابعة: انه تعالى متكلم بالاجماع، لان هذه المسألة سمعية صرفة و لذلك جعل مستندها الاجماع.

و المراد بالكلام: الحروف و الاصوات، المسموعة المنتظمة، بالمعنى المتداول بين الناس. و معنى انه متكلم، لا يراد به: انه صدر من ذاته الحروف و الاصوات كما يصدرها الناطقون من الناس، بل معناه: انه يوجد الكلام في جسم من الأجسام، و تكون الألفاظ الصادرة قائمة بذلك الجسم، قيام صدور.

و تفسير الأشاعرة- بالمعنى الذي يوافيك آتيا- غير معقول، لاستلزامه محذورات كثيرة، كما سيأتي.

اقول: من جملة صفاته تعالى، كونه (متكلما) و قد اجمع المسلمون على ذلك، و اختلفوا- بعد ذلك- في مقامات أربع:

الاول: في الطريق الى ثبوت هذه الصفة، هل هو العقل، او السمع؟

فقالت الأشاعرة: هو (العقل).

و قالت المعتزلة: هو (السمع).

و هو قوله تعالى: ﴿وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسى تَكْلِيماً﴾.[1]

و كون الدليل على هذا المطلب سمعيا فقط، هو الحق، لعدم الدليل العقلي عليه، و ما ذكروه دليلا عقليا، فليس بتام.

و قد اجمع الانبياء- على ذلك-، اي: على كونه (متكلما).

و لا يستلزم ذلك (الدور): بان نبوة الأنبياء موقوفة على ثبوت الصانع، الذي من جملة مطالبه كونه «متكلما».

فلو أستدل على التكلم له: بقول الانبياء، لدار،

وجهة عدم الاستلزام: ان ثبوت نبوتهم غير موقوف عليه، اي:

على ثبوت التكلم للّه سبحانه.

فان الجهة التي تقتضي بعثة الأنبياء على اللّه هو كونه لطيفا بعباده يريديهم السعادة و الاهتداء الى سبل الخير، و من هذه الجهة. وجب على اللّه لطفا ارسال الرسل و هذا لا ارتباط له بكونه: متكلما او غير متكلم، بعد كونه عالما حكيما.

---

[1] . النساء/ ١٦٤.

و ان يشكل باشكال آخر، و هو: ان الطريق المهم لاثبات نبوة الأنبياء، و معرفة هوياتهم، هو القرآن الكريم، فكيف يستدل بأقوالهم على اثبات التكلم للّه، من قوله تعالى- في القرآن-: ﴿وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسى تَكْلِيماً﴾[١] و نظيره و هو (دور)؟!

و يدفع هذا الاشكال: بان ما ذكر غير لازم، لامكان الاستدلال على النبوة بغير القرآن من المعجزات، فلا يكون القرآن وحده هو المدرك لاثبات نبوة النبي، او يستدل بالقرآن على نبوة النبي، لكن لا من حيث انه كلام، حتى يرد الاشكال المزبور، بل من حيث انه معجز.

و لا شك في تغاير المعجزين، كونه معجزا من جهة كلامية، و معجزا من جهة ما احتوى عليه: من دقائق المعاني، و رصانة المباني، و عظمة المحتويات، و جلالة المضامين، و ما اشبه ذلك. انتهى كلامه سلمه اللّه تعالى.

و لكن، لا يذهب عليك ان مال آخر كلامه، الى انكار كون اعجاز القرآن لفصاحته و بلاغته، و هو خلاف ما عليه المحققون، فتدبر جيداً و لا تقلد.

(فيكون) علم البلاغة و توابعها: (من أجل العلوم، لكون معلومه) و هو: كون القرآن- معجزا- (من اجل المعلومات).

(و غايته) و هو: تصديق النبي صلّى اللّه عليه و آله، او الفوز بالسعادات، (من أشرف الغايات، و جلالة العلم بجلالة المعلوم و غايته).

و بذلك: وجهنا عبارة السكاكي، الدال على كون هذا العلم، اجل من جميع العلوم، فلا تغفل.

---

١. النساء/ ١٦٤.

ان قلت: معلوم العلم، المعلومات الاصطلاحية، اي: القواعد الكلية، التي يعرف منها، احكام جزئيات موضوعات تلك القواعد.

ككل فاعل مرفوع،- في النحو-، و ككل حكم القيته المنكر يجب توكيده،- في هذا العلم-.

بل قيل: ان العلم، نفس هذه القواعد، و حينئذ يلزم من تعليل أجلية العلم بأجلية معلومه، تعليل الشيء بنفسه.

قلنا: ليس المراد بالمعلوم، المعلومات الاصطلاحية، بل المراد من المعلوم هنا، ما يعلم بالعلم.

كاعجاز القرآن، اذ لا شك: ان اعجازه، يعلم بهذا العلم، لا بغيره من العلوم، اذ به يعرف الخواص و الأسرار المودعة فيه.

اذ غاية ما يعرف بالنحو- مثلا-: تنزيل مفردات الألفاظ و مركباتها على وجوه يصح الكلام معها، من حيث انها الفاظ و مركبات موضوعة و الغرض منه: تأدية اصل المعنى الموضوع له تلك الالفاظ، و قد يكون للمتكلم اغراض و مقاصد، وراء تأدية اصل المعنى، لا تعلق لها بالوضع و الالفاظ، و لا تعرف تلك الا بهذا العلم.

و الدليل على ان المراد بالمعلوم، ما ذكرنا لا المعلومات الاصطلاحية:

افراد المعلوم.

و لا يرد على هذا: انه اين كانت هذا العلم في زمن نزول القرآن و المخاطبين به، الذين عرفوا الخواص و الأسرار المودعة فيه، على نحو عرفوا اعجازه و اقروا به. او قالوا: «ما هذا كلام البشر؛[١] ان هو الا سحر مستمر»[١] لأنهم كما يأتي عن قريب،

---

١ . ﴿إِنْ هذا إِلاَّ قَوْلُ الْبَشَرِ﴾ مدثر/ ٢٥.

عرفوا ذلك بحسب السليقة المستقيمة، و الذوق السليم، الذي كان مركوزا في طبايعهم القويمة في مضمار الفصاحة و البيان، بحيث صار التقدم في ذلك المضمار من اعلى الكمالات و ارقاها- عندهم- في ذلك العصر.

و هذا احد الوجوه التي ذكروا لاختصاص النبيﷺ بجعل- احدى معجزاتهﷺ الكلام، اعنى: القرآن.

قال سيدنا الاستاد- في البيان، في مقام ان خير المعجزات ما شابه الكمال الراقى في عصر النبى-: ما هذا نصه:

المعجز كما عرفت: هو ما يخرق نواميس الطبيعة، و يعجز عنه سائر افراد البشر، اذا اتى به المدعى شاهدا على سفارة إلهية.

و مما لا يرتاب فيه: ان معرفة ذلك: تختص بعلماء الصنعة، التى يشابهها ذلك المعجز، فان علماء اي صنعة اعرف بخصوصياتها، و اكثر احاطة بمزاياها، فهم يميزون بين ما يعجز البشر عن الاتيان بمثله، و بين ما يمكنهم.

و لذلك: فالعلماء أسرع تصديقا بالمعجز، اما الجاهل: فباب الشك عنده مفتوح على مصراعيه، ما دام جاهلا بمبادي الصنعة، و ما دام يحتمل ان المدعى قد اعتمد على مبادي معلومة، عند الخاصة من اهل تلك الصنعة، فيكون متباطئا عن الاذعان.

و لذلك: اقتضت الحكمة الالهية، ان يخص كل نبي بمعجزة تشابه الصنعة المعروفة في زمانه، و التي يكثر العلماء بها من أهل عصره فانه اسرع للتصديق، و اقوم للحجة.

---

١. ﴿وَ إِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَ يَقُولُوا سِحْرٌ مُسْتَمِرٌّ﴾ القمر/ ٢.

فكان من الحكمة ان يخص موسى عليه السلام: بالعصا و اليد البيضاء- لما شاع السحر في زمانه، و كثر الساحرون، و لذا كانت السحرة أسرع الناس الى تصديق ذلك البرهان، و الاذعان به، حين رأوا العصا تنقلب ثعبانا، و تلقف ما يأفكون، ثم ترجع الى حالتها الأولى.

رأى علماء السحر ذلك، فعلموا انه خارج عن حدود السحر، و آمنوا بأنه معجزة إلهية. و اعلنوا ايمانهم في مجلس فرعون، و لم يعبأوا بسخط فرعون، و لا بوعيده.

و شاع الطب اليوناني في عصر المسيح عليه السلام، و أتى الأطباء في زمانه بالعجب العجاب، و كان للطب رواج باهر- في سوريا و فلسطين- لأنهما كانتا مستعمرتين لليونان.

و حين بعث اللّه نبيه المسيح عليه السلام- في هذين القطرين-: شاءت الحكمة، ان تجعل برهانه شيئا يشبه الطب، فكان من معجزاته ان يحيي الموتى، و ان يبرئ الأكمه و الأبرص، ليعلم اهل زمانه، ان ذلك شيء خارج عن قدرة البشر، و غير مرتبط بمبادي الطب، و انه ناشئ عما وراء الطبيعة.

و اما العرب: فقد برعت في البلاغة، و امتازت بالفصاحة، و بلغت الذروة في فنون الأدب، حتى عقدت النوادي، و اقامت الاسواق للمبارات في الشعر و الخطابة، فكان المرء يقدّر على ما يحسنه من الكلام.

و بلغ من تقديرهم للشعر: ان عمدوا لسبع قصائد من خيرة الشعر القديم، و كتبوها بماء الذهب- في الفياطي-، و علقت على الكعبة.

فكان يقال: هذه مذهبة فلان، اذا كانت اجود شعره.

و اهتمت بشأن الأدب رجال العرب و نساؤهم. و كان (النابغة الذبياني) هو الحكم في شعر الشعراء.

يأتى سوق عكاظ في الموسم، فتضرب لـه قبـة حمـراء مـن الادم، فتأتيـه الـشعراء تعرض عليه اشعارها، ليحكم فيها.

و لذلك اقتضت الحكمة: ان يخص نبي الاسـلامصَلَّىٰ اللهُ عَلَيهِ وَآلِه، بمعجـزة البيـان و بلاغـة القرآن، فعلم كل عربي: ان هذا من كلام اللّه، و انه خارج ببلاغته عن طـوق البـشر، و اعترف بذلك كل عربى غير معاند.

و قد كانت للنبيصَلَّىٰ اللهُ عَلَيهِ وَآلِه معجزات اخرى غير القرآن: كشق القمر، و تكلم الثعبان، و تسبيح الحصى.

و لكن القرآن أعظم هذه المعجزات شأنا، و اقومها بالحجة، لأن العربـى الجاهـل بعلوم الطبيعة و اسرار التكوين. قد يشكك في هذه المعجـزات و ينـسبها الـى اسـباب علمية يجهلها، و اقرب هذه الاسباب الى ذهنه هو- السحر- فهو ينسبها اليه.

و لكنه لا يشكك في بلاغة القرآن و اعجـازه، لانـه يحـيط بفنـون البلاغـة و يـدرك اسرارها.

على ان تلك المعجزات الاخرى موقتة، لا يمكن لها البقاء، فسرعان ما تعود خبـرا من الأخبار، ينقله السابق للاحق، و ينفتح فيه باب التشكيك.

اما القرآن فهو باق الى الأبد، و اعجازه مستمر مع الأجيال، انتهى.[۱]

و قد قال الفيض- صاحب الوافي، نقلاً عن الكافي-: ان ابن السكيت قـال- لأبـى الحسنعَلَيهِ السَّلَام-:

لماذا بعث اللّه موسى بن عمرانعَلَيهِ السَّلَام بالعصا، و يده البيضاء، و آلة السحر؟

---

۱ . البيان، ص ۳۵.

و بعث عيسى عليه السلام بآلة الطب؟

و بعث محمداً صلى الله عليه و آله، بالكلام و الخطب؟

فقال ابو الحسن عليه السلام: ان اللّه لما بعث موسى عليه السلام، كان الغالب على أهل عصره السحر، فأتاهم من عند اللّه بما لم يكن في وسعهم مثله و ما ابطل به سحرهم، و اثبت به الحجة عليهم.

و ان اللّه بعث عيسى عليه السلام في وقت قد ظهرت فيه الزمانات، و احتاج الناس الى الطب، فأتاهم من عند اللّه بما لم يكن عندهم مثله. و بما احيى لهم الموتى، و ابرأ الاكمه و الأبرص- باذن اللّه-، و اثبت الحجة عليهم.

و ان اللّه بعث محمداً صلى الله عليه و آله، في وقت كان الغالب على اهل عصره الخطب و الكلام- و اظنه قال: و الشعر-، فأتاهم من عند اللّه: من مواعظه و حكمه، و ما ابطل به قولهم، و اثبت به الحجة عليهم، الخبر.[۱]

و اني يعجبني ان انقل كلاما لبعضهم، هو بمنزلة الفذلكة او التكلمة لما تقدم، و التمهيد و المعد لما يأتي، مما هو مرتبط باعجاز القرآن و ان يلزم منه تكرار و اعادة في الظاهر، لبعض ما سبق في هذا الشأن الا ان التكرار و الاعادة في اعجاز القرآن، الذي هو الغاية القصوى من هذا العلم، اعنى: (البيان) كالمسك ما كررته يتضوع.

قال: اعلم: ان المعجزة أمر خارق للعادة، مقرون بالتحدي، سالم عن المعارضة، و هي:

اما حسية، و اما عقلية.

---

۱ . الشافي في شرح الكافي، العلامة القزويني، ۱، ۲۵۹؛ الحاشية علي اصول الكافي، علوي العاملي، ۱۴۸.

و اكثر معجزات بني اسرائيل، كانت (حسية) لبلادتهم، و قلة بصيرتهم.

و اكثر معجزات هذه الامة: (عقلية) لفرط ذكائهم، و كمال افهامهم و لان هذه الشريعة لما كانت باقية على صفحات الدهر الى يوم القيامة خصت بالمعجزة العقلية الباقية، ليراها ذوو البصائر، كما قال النبيﷺ:

ما من الأنبياء نبى الا اعطى ما مثله امن عليه البشر، و انما كان الذي اوتيته وحيا اوحاه اللّه الي، فارجو ان اكون اكثرهم تابعا. اخرجه البنجاري.[۱]

قيل: ان معناه: ان معجزات الأنبياء انقرضت بانقراض اعصارهم فلم يشاهدها الا من حضرها، و معجزة القرآن مستمرة الى يوم القيامة و خرقه العادة في اسلوبه و بلاغته، و اخباره بالمغيبات، فلا يمر عصر من الاعصار، الا و يظهر فيه شيء مما اخبر به انه سيكون، يدل على صحة دعواه.

و قيل: المعنى: ان المعجزات الواضحة الماضية، كانت- حسية- تشاهد بالأبصار: كناقة صالح، و عصى موسى.

و معجزة القرآن: تشاهد بالبصيرة، فيكون من يتبعه لأجلها أكثر، لأن الذي يشاهد بعين الرأس ينقرض بانقراض مشاهده، و الذي يشاهد بعين العقل باق يشاهده كل من جاء بعد الأول مستمرا.

قال- في فتح البارى-: و يمكن نظم القولين في كلام واحد، فان محصلهما: لا ينافي بعضه بعضا، و لا خلاف بين العقلاء: ان كتاب اللّه تعالى معجز، لم يقدر احد على معارضته بعد تحديهم بذلك.

---

۱. صحيح البخاري، ۶، ۹۷.

قال تعالى: ﴿وَ إِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلامَ اللَّهِ﴾[1] فلو لا ان سماعه حجة عليه، لم يقف امره على سماعه، و لا يكون حجة الا و هو معجزة.

و قال تعالى: ﴿وَ قالُوا لَوْ لا أُنْزِلَ عَلَيْهِ آياتٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآياتُ عِنْدَ اللَّهِ وَ إِنَّما أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ؛ أَ وَ لَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنا عَلَيْكَ الْكِتابَ يُتْلى عَلَيْهِمْ﴾.[2]

فاخبر ان الكتاب آية من آياته، كاف في الدلالة، قائم مقام معجزات غيره، و آيات من سواه من الأنبياء عليهم السلام.

و لما جاء به النبي صلى الله عليه و آله اليهم، و كانوا افصح الفصحاء و مصاقع الخطباء و تحداهم على ان يأتوا بمثله، و امهلهم طول السنين، فلم يقدروا كما قال تعالى: ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كانُوا صادِقِينَ﴾.

ثم تحداهم بعشر سور منه- في قوله تعالى-: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَراهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَياتٍ وَ ادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ؛ فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّما أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ﴾.[3]

ثم تحداهم بسورة- فى قوله-: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَراهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾

---

١. التوبه/ ٦.

٢. عنكبوت/ ٥١-٥٠.

٣. هود/ ١٤-١٣.

الآية.[1]

ثم كرر في قوله: ﴿وَ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنا عَلى عَبْدِنا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾ الآية.[2]

فلما عجزوا عن معارضته، و الاتيان بسورة تشبهه، على كثرة الخطباء فيهم، و البلغاء، نادى عليهم باظهار العجز، و اعجاز القرآن.

فقال تعالى: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾.[3]

فهذا و هم الفصحاء اللد، و قد كانوا أحرص شيء على اطفاء نوره و اخفاء امره، فلو كان في مقدرتهم معارضته لعدلوا اليها، قطعا للحجة

و لم ينقل عن احد منهم، انه حدث نفسه بشيء من ذلك، و لا رامه، بل عدلوا: الى العناد تارة، و الى الاستهزاء اخرى.

فتارة قالوا: ﴿سِحْرٌ﴾؛[4] و تارة قالوا. «شعر»[5] و تارة: ﴿أَساطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾.[6]

كل ذلك من التحير و الانقطاع، ثم رضوا بتحكيم السيف في أعناقهم، و سبى

---

١ . يونس/ ٣٨.

٢ . البقرة/ ٢٣.

٣ . الاسراء/ ٨٨.

٤ . المائده/ ١١٠.

٥ . الصافات/ ٣٦.

٦ . الانعام/ ٢٥.

ذراريهم و حرمهم، و استباحة اموالهم، و قد كانوا آنف شيء و اشده حمية.

فلو علموا ان الاتيان بمثله في قدرتهم، لبادروا اليه، لأنه كان أهون عليهم، كيف؟! و قد اخرج الحاكم، عن ابن عباس.

قال: جاء الوليد بن المغيرة الى النبيﷺ، فقرأ عليه القرآن، فكأنه رق له، فبلغ ذلك أبا جهل، فأتاه فقال:

يا عم، قومك يريدون ان يجمعوا لك مالا ليعطوكه، لئلا تأتي محمدا لتعرض لما قاله.

قال: قد علمت قريش: أنى من أكثرها مالا.

قال: فقل فيه قولا، يبلغ قولك انك كاره له.

قال: و ما ذا اقول؟ فو اللّه ما فيكم رجل أعلم بالشعر منى، و لا برجره و لا بقصيده، و لا بأشعار الجن!

و اللّه ما يشبه الذي نقول شيئا من هذا!

و و اللّه، ان لقوله الذي يقول، حلاوة، و ان عليه لطلاوة، و انه لمثمر اعلاه، معذق اسفله، و انه ليعلو و لا يعلى عليه، و انه ليحطم ما تحته.

قال: لا يرضى عنك قومك، حتى تقول فيه.

قال: فدعنى حتى افكر.

فلما فكر، قال: ﴿هذا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ﴾[۱] باثره عن غيره.[۲]

---

۱. المدثر/ ۲٤.

۲. مستدرک حاکم، ج ۲، ص ۵۵۰، ۱۰۰۹ و ۳۸۷۲.

قال الجاحظ: بعث اللّه محمداًصلى الله عليه وآله، و اكثر ما كانت العرب شاعرا و خطيبا، و أحكم ما كانت لغة، و أشد ما كانت عدة، فدعا اقصاها و ادناها الى توحيد اللّه: و تصديق رسالته.

فدعاهم بالحجة، فلما قطع العذر، و ازال الشبهة، و صار الذي يمنعهم من الاقرار:- الهوى و الحمية- دون الجهل و الحيرة، حملهم على حظهم بالسيف، فنصب لهم الحرب و نصبوا له، و قتل من عليتهم، و اعلامهم، و اعمامهم، و بني اعمامهم.

و هو في ذلك يحتج عليهم بالقرآن، و يدعوهم صباحا و مساء الى ان يعارضوه ان كان كاذبا، بسورة واحدة، او بآيات يسيرة.

فكلما ازداد تحديا لهم بها، و تقريعا لعجزهم عنها، تكشف عن نقصهم ما كان مستورا، و ظهر منه ما كان خفيا.

فحين لم يجدوا حيلة و لا حجة، قالوا له:

انت تعرف من اخبار الامم ما لا نعرف، فلذلك يمكنك مالا يمكننا.

قال: فهاتوها مفتريات.

فلم يأت ذلك خطيب، و لا طمع فيه شاعر، لتكلفه، و لو تكلفه لظهر ذلك، و لو ظهر، لوجد من يستجيده، و يحامي عليه، و يكابر فيه، و يزعم: انه قد عارض، و قابل، و ناقض.

فدل ذلك: على عجز القوم مع كثرة كلامهم، و استحالة لفتهم و سهولة ذلك عليهم، و كثرة شعرائهم، و كثرة من هجاه منهم، و عارض شعراء أصحابه، و خطباء امته.

لان سورة واحدة، و آيات يسيرة، كانت انقص لقوله، و افسد لأمره، و ابلغ في تكذيبه، و اسرع في تفريق اتباعه، من بذل النفوس و الخروج من الأوطان، و انفاق الأموال.

و هذا من جليل التدبير، الذي لا يخفى على من هو دون قريش و العرب في الرأي و العقل بطبقات، و لهم القصيد العجيب، و الرجز الفاخر، و الخطب الطوال البليغة، و القصار الموجزة.

و لهم الاسجاع و المزدوج، و اللفظ المنثور، ثم يتحدى به اقصاهم، بعد ان اظهر عجز ادناهم.

فمحال- اكرمك اللّه- ان تجتمع هؤلاء كلهم على الغلط في الأمر الظاهر، و الخطأ المكشوف البين، مع التقريع بالنقص، و التوبيخ على العجز.

و هم اشد الخلق انفة، و اكثرهم مفاخرة، و الكلام سيد عملهم، و قد احتاجوا اليه، و الحاجة تبعث على الحيلة في الأمر الغامض، فكيف بالظاهر الجليل المنفعة.

و كما انه محال ان يطبقوه ثلاثا و عشرين سنة، على الغلط في الأمر الجليل لمنفعة، فكذلك محال: ان يتركوه و هم يعرفونه، و يجدون السبيل اليه و هم يبذلون اكثر منه. انتهى.

ثم قال: و لما ثبت كون القرآن معجزة نبيناصلّی اللّه علیه و آله، وجب الاهتمام بمعرفة وجه الاعجاز، و قد خاض الناس في ذلك كثيرا، فبين محسن و مسيء.

فزعم قوم: ان التحدي وقع بالكلام القديم، الذي هو صفة الذات و ان العرب كلفت في ذلك ما لا يطاق، و به وقع معجزها.

و هو مردود: لان ما لا يمكن الوقوف عليه، لا يتصور التحدي به. و الصواب ما قاله

الجمهور: انه وقع بالدال على القديم، و هو الألفاظ.

ثم زعم النظام: ان اعجازه بالصرفة، اي: ان اللّه صرف العرب عن معارضته، و سلب عقولهم، و كان مقدورا لهم، لكن عاقهم أمر خارجي، فصار كسائر المعجزات.

و هذا قول فاسد، بدليل: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ ..﴾[1] الآية، فانه يدل على عجزهم مع بقاء قدرتهم، و لو سلبوا القدرة، لم تبق فائدة لاجتماعهم، لمنزلته منزلة اجتماع الموتى، و ليس عجز الموتى مما يحنفل بذكره.

هذا مع ان الاجماع منعقد على اضافة الاعجاز الى القرآن، فكيف يكون معجزا، و ليس فيه صفة اعجاز؟ بل المعجز هو اللّه تعالى، حيث سلبهم القدرة على الاتيان بمثله.

و ايضا-: فيلزم من القول بالصرفة، زوال الاعجاز بزوال زمان التحدي، و خلو القرآن من الاعجاز.

و في ذلك: خرق لاجماع الامة: ان معجزة الرسول العظمى باقية، و لا معجزة له باقية سوى القرآن.

قال القاضي ابو بكر: و مما يبطل القول بالصرفه: انه لو كانت المعارضة ممكنة، و انما منع منها الصرفة، لم يكن الكلام معجزا، و انما يكون بالمنع معجزا، فلا يتضمن الكلام فضيلة على غيره في نفسه.

قال: و ليس هذا بأعجب من قول فريق منهم: ان الكل قادرون على الاتيان بمثله، و انما تأخروا عنه، لعدم العلم بوجه ترتيبه لو تعلموه لوصلوا اليه به.

و لا بأعجب من قول آخرين: ان العجز وقع منهم، و اما من بعدهم، ففي قدرته

---

[1] . العراف/ ٨٨.

الاتيان بمثله.

و كل هذا لا يعتد به.

و قال قوم: وجه اعجازه: ما فيه من الاخبار عن الغيوب المستقبلة و لم يكن ذلك من شأن العرب.

و قال آخرون: ما تضمنه من الاخبار عن قصص الاولين، و سائر المتقدمين، حكاية من شاهدها و حضرها.

و قال آخرون: ما تضمنه من الاخبار عن الضمائر، من غير ان يظهر ذلك منهم، كقوله تعالى: ﴿إِذْ هَمَّتْ طائِفَتانِ مِنْكُمْ أَنْ تَفْشَلا وَ يَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ لَوْ لا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ﴾.[1]

و قال ايضا: وجه اعجازه: ما فيه من النظم، و التأليف، و الترصيف و انه خارج عن جميع وجوه النظم المعتاد- في كلام العرب-، و مباين لأساليب خطاباتهم.

قال: و لهذا لم يمكنهم معارضته.

قال: و لا سبيل الى معرفة اعجاز القرآن، من اصناف البديع التي اودعوها في الشعر، لأنه ليس مما يخرق العادة، بل يمكن استدراكه بالعلم و التدريب، و التصنع به: كقول الشعر، و وصف الخطب و صناعة الرسالة، و الحذق في البلاغة، و له طريق تسلك، و اما شأو نظم القرآن فليس له مثال يحتذى، و لا امام يقتدى به، و لا يصح وقوع مثله اتفاقاً.

قال: و نحن نعتقد: ان الاعجاز في بعض القرآن أظهر، و في بعضه ادق و اغمض.

---

١. آل عمران/ ١٢٢.

قال الامام فخر الدين: وجه الاعجاز: الفصاحة، و غرابة الاسلوب و السلامة من جميع العيوب.

و قال الزملكاني: وجه الاعجاز: راجع الى التأليف الخاص به، لا مطلق التأليف: بان اعتدلت مفرداته- تركيبا، وزنة- و علت مركباته- معنى- بأن يوقع كل فن في مرتبته العليا- في اللفظ و المعنى-.

و قال ابن عطية: الصحيح، و الذي عليه الجمهور و الحذاق، في وجه اعجازه: انه بنظمه، و صحة معانيه، و توالى فصاحة الفاظه.

و ذلك: ان اللّه احاط بكل شيء علما، و احاط بالكلام كله، فاذا اراد ترتيب اللفظة من القرآن، علم باحاطته: اي لفظة تصلح ان تلي الاولى، و تبين المعنى بعد المعنى.

ثم كذلك من اول القرآن الى آخره، و البشر يعمهم الجهل و النسيان و الذهول، و معلوم ضرورة: ان احدا من البشر لا يحيط بذلك، فبهذا جاء نظم القرآن في الغاية القصوى من الفصاحة.

و بهذا: يبطل قول من قال: ان العرب كان في قدرتها، الاتيان بمثله، فصرفوا عن ذلك.

و الصحيح: انه لم يكن في قدرة أحد قط، و لهذا: ترى البليغ ينقح القصيدة او الخطبة، حولا، ثم ينظر فيها فيغير فيها، و هلم جرا و كتاب اللّه لو نزعت منه لفظة، ثم ادير لسان العرب على لفظة أحسن منها، لم يوجد.

و نحن يتبين لنا البراعة في اكثره، و يخفى علينا وجهها في مواضع لقصورنا عن مرتبة العرب يومئذ: في سلامة الذوق، وجودة القريحة. و قامت الحجة- على العالم- بالعرب: اذ كانوا ارباب الفصاحة و مظنة المعارضة.

كما قامت الحجة- في معجزة موسى عليه السلام-: بالسحرة، و في معجزة عيسى عليه السلام- بالأطباء.

فان الله انما جعل معجزات الأنبياء: بالوجه الشهير، ابدع ما يكون في زمن النبي الذي اراد اظهاره، فكان السحر قد انتهى في مدة موسى الى غايته، و كذلك الطب في زمن عيسى، و الفصاحة في زمن محمد صلى الله عليه وآله.

و قال حازم- في منهاج البلغاء-: وجه الاعجاز في القرآن: من حيث استمرت الفصاحة و البلاغة فيه، من جميع انحائها في جميعه، استمرارا لا يوجد له فترة، و لا يقدر عليه أحد من البشر.

و كلام العرب، من تكلم بلغتهم: لا تستمر الفصاحة و البلاغة في جميع انحائها، في العالي منه، الا في الشيء اليسير المعدود، ثم تعرض الفترات الانسانية، فينقطع طيب الكلام و رونقه، فلا تستمر لذلك الفصاحة في جميعه، بل توجد في تفاريق و أجزاء منه.

و قال المراكشي- في شرح المصباح-: الجهة المعجزة في القرآن:[1]

تعرف بالتفكير في علم البيان، و هو كما اختاره جماعة في تعريفه:

«ما يحترز به عن الخطأ في تأدية المعنى، و عن تعقيده، و يعرف به وجوه تحسين الكلام، بعد رعاية تطبيقه لمقتضى الحال»

لأن جهة اعجازه، ليست (مفردات الفاظه) و الا لكانت قبل نزوله معجزة.

و لا مجرد تأليفها، و الا لكان كل تأليف معجزاً.

و لا اعرابها. و الا لكان كل كلام معرب معجزاً.

---

١ . المصباح المنير، ص ١١٣.

و لا مجرد اسلوبه، و الا لكان الابتداء باسلوب الشعر معجزا- و الاسلوب الطريق- و لكان هذيان مسيلمة معجزا.

و لأن الاعجاز، يوجد دونه- اي: الاسلوب- في نحو قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا اسْتَيْأَسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا فَاصْدَعْ بِما تُؤْمَرُ﴾.[١]

و لا بالصرف عن معارضتهم، لان تعجبهم كان من فصاحته، و لأن مسيلمة، و ابن المقفع، و المعري، و غيرهم، قد تعاطوها، فلم يأتوا الا بما تمجه الاسماع، و تنفر الطباع، و يضحك منه فى احوال تركيبه.

و بها، اي: بتلك الأحوال، اعجز البلغاء، و اخرس الفصحاء.

فعلى اعجازه دليل اجمالي، و هو: ان العرب عجزت عنه و هو بلسانها، فغيرها احرى.

و دليل تفصيلي: مقدمته التفكير في خواص تركيبه، و نتيجته العلم بانه تنزيل من المحيط بكل شيء علما.

و قال الاصفهاني- في تفسيره-: اعلم: ان اعجاز القرآن، ذكر من وجهين:

احدهما: اعجاز متعلق بنفسه.

و الثاني: بصرف الناس عن معارضته.

فالاول: اما ان يتعلق بفصاحته و بلاغته، او بمعناه:

اما الاعجاز المتعلق بفصاحته و بلاغته، فلا يتعلق بعنصره الذي هو اللفظ و

---

١. يوسف/ ٨٠.

المعنى، فان ألفاظه ألفاظهم، قال تعالى: ﴿قُرْآناً عَرَبِيًّا؛ بِلِسانٍ عَرَبِيٍّ﴾،[١] و لا بمعانيه: فان كثيرا منها موجود في الكتب المتقدمة قال تعالى: ﴿وَ إِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ﴾.[٢]

و ما هو في القرآن من المعارف الالهية، و بيان المبدأ و المعاد و الاخبار بالغيب، فاعجازه ليس براجع الى القرآن من حيث هو قرآن، بل لكونها حاصلة من غير سبق تعليم و تعلم، و يكون الاخبار بالغيب اخبارا بالغيب، سواء كان بهذا النظم او بغيره، مؤدى بالعربية او بلغة أخرى، بعبارة او اشارة.

فاذن النظم المخصوص: صورة القرآن، و اللفظ و المعني: عنصره، و باختلاف الصور: يختلف حكم الشيء و اسمه، لا بعنصره: كالخاتم، و القرط، و السوار.

فانه باختلاف صورها، اختلفت اسماؤها، لا بعنصرها الذي هو:

الذهب، و الفضة، و الحديد.

فان الخاتم المتخذ من الفضة، و من الذهب، و الحديد، يسمى:

«خاتما» و ان كان العنصر مختلفاً.

و ان اتخذ خاتم، و قرط، و سوار- من ذهب- اختلفت اسماؤها باختلاف صورها، و ان كان العنصر واحدا.

قال: فظهر من هذا ان الاعجاز المختص بالقرآن، يتعلق بالنظم المخصوص، و بيان كون النظم معجزا، يتوقف على بيان نظم الكلام ثم بيان ان هذا النظم مخالف

---

١. الشعرا/ ١٩٥.

٢. الشعراء/ ١٩٦.

لنظم ما عداه.

اقسام الكلام

فنقول: مراتب تأليف الكلام خمس:

الاولى: ضم الحروف المبسوطة بعضها الى بعض، لتحصل الكلمات الثلاث: الاسم، و الفعل، و الحرف.

و الثانية: تأليف هذه الكلمات بعضها الى بعض، لتحصل الجمل المفيدة، و هو النوع الذي يتداوله الناس جميعا، في مخاطباتهم، و قضاء حوائجهم، و يقال له: المنثور من الكلام.

و الثالثة: ضم بعض ذلك الى بعض، ضما له مباد و مقاطع، و مداخل و مخارج، و يقال له: المنظوم.

و الرابعة: ان يعتبر في اواخر الكلام مع ذلك تسجيع، و يقال له: المسجع.

و الخامسة: ان يجعل مع ذلك وزن، و يقال له: الشعر.

و المنظوم: اما محاورة، و يقال له: الخطابة.

و اما مكاتبة: و يقال له: الرسالة.

فانواع الكلام لا تخرج عن هذه الاقسام، و لكل من هذه الاقسام نظم مخصوص.

و القرآن جامع لمحاسن الجميع، و ليس نظمه نظم شيء منها.

يدل على ذلك: انه لا يصح ان يقال له: رسالة، او خطابة، او شعر، او سجع، كما يصح ان يقال: هو كلام.

و البليغ اذا قرع سمعه، فصل بينه و بين ما عداه من النظم، و لهذا قال تعالى: ﴿وَ

﴿إِنَّهُ لَكِتابٌ عَزِيزٌ لا يَأْتِيهِ الْباطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لا مِنْ خَلْفِهِ﴾[١] تنبيها على ان تأليفه ليس على هيئة نظم يتعاطاه البشر، فيمكن ان يغير بالزيادة و النقصان، كحالة الكتب الاخر.

قال: و اما الاعجاز المتعلق بصرف الناس عن معارضته، فظاهر ايضاً إذا اعتبر.

و ذلك: انه ما من صناعة محمودة كانت او مذمومة، الا و بينها و بين قوم مناسبات حفية، و اتفاقات جميلة، بدليل: ان الواحد يؤثر حرفة من الحرف. فينشرح صدره بملابستها، و تطيعه قواه في مباشرتها، فيقبلها بانشراح صدر، و يزاولها باتساع قلبه.

فلما دعا اللّه أهل البلاغة و الخطابة، الذين يهيمون في كل واد من المعاني بسلاطة لسانهم، الى معارضة القرآن، و عجزهم عن الاتيان بمثله، و لم يتصدوا لمعارضته، لم يخف على اولى الالباب: ان صارفا إليها صرفهم عن ذلك.

و اي اعجاز أعظم، من ان يكون كافة البلغاء، عجزت في الظاهر عن معارضته، مصروفة في الباطن عنها.

و قال السكاكي- في المفتاح-: اعلم: ان اعجاز القرآن يدرك، و لا يمكن وصفه: كاستقامة الوزن، تدرك و لا يمكن وصفها، و كالملاحة، و كما يدرك طيب النغم العارض لهذا الصوت.

و لا يدرك تحصيله لغير ذي الفطرة السليمة: الا باتقان علمي (المعاني و البيان) و التمرين فيهما.

و قال ابو حيان التوحيدي: سئل بندار الفارسي عن موضع الاعجاز من القرآن؟

فقال: هذه مسألة فيها حيف على المعنى، و ذلك انه شبيه بقولك:

---

١. فصلت/ ٤٢.

ما موضع الانسان من الانسان؟ فليس للانسان موضع من الانسان، بل متى اشرت الى جملته فقد حققته، و دللت على ذاته. كذلك القرآن لشرفه، لا يشار الى شيء منه الا و كان ذلك المعنى آية في نفسه، و معجزة لمحاوله، و هدى لقائله.

و ليس في طاقة البشر الاحاطة باغراض اللّه في كلامه، و اسراره في كتابه، فلذلك حادت العقول، و تاهت البصائر عنده.

و قال الخطابي: ذهب الأكثرون من علماء النظر. الى ان وجه الاعجاز فيه: من جهة البلاغة، لكن، صعب عليهم تفصيلها، و صغوا فيه الى حكم الذوق.

قال: و التحقيق: ان اجناس الكلام مختلفة، و مراتبها في درجات البيان متفاوتة فمنها: البليغ الرصين الجزل، و منها: الفصيح القريب السهل، و منها الجائز المطلق الرسل.

و هذه اقسام الكلام الفاضل المحمود.

فالاول: اعلاها، و الثاني: اوسطها، و الثالث ادناها و اقربها.

فحازت بلاغات القرآن من كل قسم من هذه الاقسام حصة، و اخذت من كل نوع شعبة، فانتظم لها بانتظام هذه الأوصاف، نمط من الكلام، يجمع صفتى: الفخامة، و العذوبة.

و هما على الانفراد في نعوقهما كالمتضادين: لأن العذوبة، نتاج السهولة، و الجزالة و المتانة يعالجان نوعا من الزعورة، فكان اجتماع الأمرين في نظمه مع نبو كل واحد منهما عن الآخر، فضيلة خص بها القرآن، ليكون آية بينة لنبيه صلى الله عليه وآله.

و انما تعذر على البشر، الاتيان بمثله، لامور:

منها: ان علمهم لا يحيط بجميع اسماء اللغة العربية و اوضاعها التي هي ظروف

المعانى، و لا تدرك افهامهم جميع معاني الأشياء المحمولة على تلك الألفاظ، و لا تكمل معرفتهم باستيفاء جميع وجوه المنظوم، التى بها يكون أئتلافها و ارتباط بعضها ببعض. فيتواصلوا باختيار الافضل من الاحسن من وجوهها، الى ان يأتوا بكلام مثله. و انما يقوم الكلام بهذه الاشياء الثلاثة:

لفظ حاصل، و معنى به قائم، و رباط لهما ناظم.

و اذا تأملت القرآن: وجدت هذه الامور منه في غاية الشرف و الفضيلة، حتى لا ترى شيئا من الالفاظ، أفصح، و لا أجزل، و لا أعذب، من ألفاظه، و لا ترى نظما احسن تأليفا، و اشد تلاوة، و تشاكلا، من نظمه.

و اما معانيه: فكل ذي لب يشهد له بالتقدم في ابوابه، و الترقي الى اعلى درجاته.

و قد توجد هذه الفضائل الثلاث- على التفرق- في انواع الكلام، فاما ان توجد مجموعة في نوع واحد منه، فلم توجد إلا في كلام العليم القدير.

فخرج من هذا: ان القرآن انما صار معجزا، لأنه جاء بافصح الألفاظ في احسن نظوم التأليف، مضمنا اصح المعاني: من توحيد اللّه تعالى، و تنزيهه في صفاته، و دعائه الى طاعته، و بيان لطريق عبادته:

من تحليل و تحريم، و حظر و اباحة، و من وعظ و تقويم و امر بمعروف و نهى عن منكر، و ارشاد الى محاسن الأخلاق، و زجر عن مساويها، واضعا كل شيء منها موضعه الذي لا يرى شيء اولى منه، و لا يتوهم في صورة العقل أمر أليق به منه، مودعا اخبار القرون الماضية، و ما نزل من مثلات اللّه بمن مضى و عاند منهم، منبئا عن الكوائن المستقبلة في الأعصار الآتية من الزمان، جامعا في ذلك بين الحجة و المحتج له، و الدليل و المدلول عليه، ليكون ذلك آكد للزوم ما دعا اليه، و انباء عن

وجوب ما امر به و نهى عنه.

و معلوم: ان الاتيان بمثل هذه الامور، و الجمع بين اشتاتها، حتى تنتظم و تنسق، أمر يعجز عنه قوى البشر، و لا تبلغه قدرتهم، فانقطع الخلق دونه، و عجزوا عن معارضته بمثله، او مناقضته في شكله

ثم صار المعاندون له: يقولون مرة: انه شعر، لما رأوه منظوما، و مرة: سحر، لما رأوه معجوزا عنه، غير مقدور عليه.

و قد كانوا يجدون له وقعا في القلوب، و قرعا في النفوس، يرهبهم، و يحيرهم، فلم يتمالكوا ان يعترفوا به نوعا من الاعتراف، و لذلك قالوا: ان له لحلاوة، و ان عليه لطلاوة.

و كانوا مرة بجهلهم يقولون: ﴿أَساطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَها فَهِيَ تُمْلى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَ أَصِيلًا﴾[١] مع علمهم ان صاحبهم امي، و ليس بحضرته من يملي او يكتب، في نحو ذلك من الامور التي اوجبها: العناد، و الجهل و العجز.

ثم قال. و قد قلت في اعجاز القرآن وجها، ذهب عنه الناس:

و هو صنيعه في القلوب، و تأثيره في النفوس، فانك لا تسمع كلاما غير القرآن منظوما و لا منثورا، اذا قرع السمع، خلص له الى القلب من اللذة و الحلاوة، في حال ذوي الروعة و المهابة، في حال آخر، ما يخلص منه اليه.

قال تعالى: ﴿لَوْ أَنْزَلْنا هذَا الْقُرْآنَ عَلى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خاشِعاً مُتَصَدِّعاً مِنْ

---

١ . الفرقان/ ٥.

خَشْيَةِ اللَّهِ﴾[١] و قال تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتاباً مُتَشابِهاً مَثانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ﴾.[٢]

و قال ابن سراقة فاختلف اهل العلم في وجه اعجاز القرآن، فذكروا في ذلك وجوها كثيرة، كلها حكمة و صواب، و ما بلغوا في وجوه اعجازه جزءا واحدا من عشر معشاره.

فقال قوم: هو الايجاز مع البلاغة.

و قال آخرون: هو البيان و الفصاحة.

و قال آخرون: هو الوصف و النظم.

و قال آخرون: هو كونه خارجا عن جنس كلام العرب: من النظم، و النثر، و الخطب، و الشعر، مع كون حروفه في كلامهم، و معانيه في خطابهم، و الفاظه من جنس كلماتهم، و هو بذاته قبيل غير قبيل كلامهم، و جنس آخر متميز عن اجناس خطابهم.

حتى ان من اقتصر على معانيه، و غير حروفه، اذهب رونقه.

و من اقتصر على حروفه و غير معانيه، ابطل فائدته فكان في ذلك ابلغ دلالة على اعجازه.

و قال آخرون: هو كون قارئه لا يكل، و سامعه لا يمل، و ان تكررت عليه تلاوته.

و قال آخرون: هو ما فيه من الاخبار عن الامور الماضية.

---

١ . الحشر/ ٢١.

٢ . الزمر/ ٢٣.

و قال آخرون: هو ما فيه من علم الغيب، و الحكم على الامور بالقطع.

و قال آخرون: هو كونه جامعا لعلوم يطول شرحها، و يشق حصرها.

و قال الزركشي- في البرهان-: اهل التحقيق: على ان الاعجاز وقع بجميع ما سبق من الافوال، لا بكل واحد على انفراده، فانه جمع ذلك كله.

فلا معنى لنسبته الى واحد منها بمفرده، مع اشتماله على الجميع بل و غير ذلك مما لم يسبق.

فمنها: الروعة التي في قلوب السامعين و اسماعهم، سواء المقر و الجاحد.

و منها: انه لم يزل و لا يزال غضا طريا، في اسماع السامعين و على السنة القارئين.

و منها: جمعه بين صفتي الجزالة و العذوبة، و هما كالمتضادين لا يجتمعان غالبا في كلام البشر.

و منها: جعله آخر الكتب غنيا عن غيره. و جعل غيره من الكتب المتقدمة قد تحتاج الى بيان يرجع فيه اليه، كما قال اللّه تعالى:

﴿إِنَّ هذَا الْقُرْآنَ يَقُصُّ عَلى بَنِي إِسْرائِيلَ أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾.[1]

و قال الرماني: وجوه اعجاز القرآن: تظهر من جهات ترك المعارضة مع توفر الدواعي، و شدة الحاجة، و التحدى للكافة، و الصرفة. و البلاغة و الاخبار عن الامور المستقبلة، و نقض العادة، و قياسه بكل معجزة.

قال: و نقض العادة: هو ان العادة كانت جارية، بضروب من انواع الكلام معروفة، منها: الشعر، و منها: السجع، و منها: الخطب و منها: الرسائل، و منها: المنثور، الذي يدور بين الناس في الحديث.

---

١. النمل/ ٧٦.

فأتى القرآن بطريقة مفردة، خارجة عن العادة، لها منزلة من الحسن تفوق به كل طريقة، و يفوق الموزون الذي احسن الكلام.

قال: و اما قياسه بكل معجزة: فانه يظهر اعجازه من هذه الجهة اذ كان سبيل فلق البحر، و قلب العصا حية، و ما جرى هذا المجرى- فى ذلك- سبيلا واحدا في الاعجاز، اذ خرج عن العادة، فصد الخلق عن المعارضة.

و قال القاضي عياض- في الشفاء-: اعلم: ان القرآن منطو على وجوه من الاعجاز كثيرة، و تحصيلها من جهة ضبط أنواعها في أربعة وجوه:

اولها: حسن تأليفه، و التئام كلمه، و فصاحته، و وجوه ايجازه و بلاغته الخارقة عادة العرب، الذين هم فرسان الكلام، و ارباب هذا الشأن.

و الثاني: صورة نظمه العجيب، و الاسلوب الغريب، المخالف لأساليب كلام العرب.

و منها: نظمها و نثرها الذي جاء عليه، و وقفت عليه مقاطع آياته و انتهت اليه فواصل كلماته، و لم يوجد قبله و لا بعده نظير له.

قال: و كل واحد من هذين النوعين: الايجاز و البلاغة، بذاتها، و الاسلوب الغريب بذاته، نوع اعجاز على التحقيق، لم تقدر العرب على الاتيان بواحد منهما، اذ كل واحد خارج عن قدرتها، مباين لفصاحتها، و كلامها، خلافا لمن زعم: ان الاعجاز، في مجموع البلاغة و الاسلوب.

الوجه الثالث: ما انطوى عليه من الاخبار بالمغيبات، و ما لم يكن فوجد كما ورد.

و الرابع: ما أنبأ به من اخبار القرون السالفة، و الامم البائدة، و الشرايع الداثرة، مما كان لا يعلم منه القصة الواحدة، الا الفذ من احبار اهل الكتاب، الذي قطع عمره في

تعلم ذلك، فيورده صلى الله عليه و آله على وجهه، و يأتي به على نصه، و هو امى لا يقرأ و لا يكتب.

قال: فهذه الوجوه الاربعة، من اعجازه بينة لا نزاع فيها.

و من الوجوه في اعجازه- غير ذلك-: اى: وردت بتعجيز قوم في قضايا، و اعلامهم انهم لا يفعلونها، فما فعلوا، و لا قدروا على ذلك، كقوله: ﴿فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ وَ لَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَداً﴾[1] فما تمناه احد منهم.

و هذا الوجه، داخل في الوجه الثالث ...

و منها: الروعة التي تلحق قلوب سامعيه عند سماعهم، و الهيبة التي تعتريهم عند تلاوته، و قد اسلم جماعة عند سماع آيات منه.

كما وقع لجبير بن مطعم، انه سمع النبى صلى الله عليه و آله يقرأ في المغرب بالطور، قال-:

فلما بلغ هذه الآية: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخالِقُونَ﴾- الى قوله- الْمُصَيْطِرُونَ﴾-[2] كاد قلبي ان يطير.

قال: و ذلك اول ما وقر الاسلام في قلبى.

و قد مات جماعة عند سماع آيات منه، افردوا بالتصنيف.

ثم قال: و من وجوه اعجازه: كونه آية باقية، لا يعدم ما بقيب الدنيا، مع ما تكفل اللّه

---

[1] . البقرة/ ٩٥.

ابونواس من اصحاب الهادي(عليه السلام) هو ابو السري سهل بن يعقوب بن اسحاق كان يتعالج و يتطيب مع الناس و يظهر التشيع علي الطيبة فيأ علي نفسه قال فلما سمع الامام عليه السلام بقين بأبي نواس و قال يا ابا الاسري انت ابونواس الحقي و من تقدمك ابونواس الباطل، الكنى و الالقاب، ١، ١٦٣، مطبوعات البيدار.

[2] . الشفاء للقاضي عياض، ج ١، ص ٢٥٨ ـ ٢٨٠.

بحفظه.

و منها: ان قارنه لا يمله، و سامعه لا يمجه، بل الاكباب على تلاوته:

يزيده حلاوة، و ترديده يوجب له محبة.

و غيره من الكلام: يعادى اذا اعيد، و يمل مع الترديد، و لهذا:

وصفﷺ القرآن: بانه لا يخلق على كثرة الرد.

و منها: جمعه لعلوم و معارف، لم يجمعها كتاب من الكتب، و لا احاط بعلمها احد في كلمات قليلة، و احرف معدودة.

قال: و هذا الوجه داخل في بلاغته، فلا يجب ان يعد فنا مفردا في اعجازه.

قال: و الاوجه: ان التي قبله تعد في خواصه و فضائله، لا اعجازه و حقيقة الاعجاز: الوجوه الأربعة الاول، فليعتمد عليها.[1]

تنبيهات

الاول: الاختلاف في قدر المعجز من القرآن

الاول: اختلف في قدر المعجز من القرآن، فذهب بعض المعتزلة الى انه متعلق بجميع القرآن، و الآيتان السابقتان ترده.

و قال القاضي: يتعلق الاعجاز: بسورة، طويلة كانت او قصيرة، تشبثا بظاهر قوله تعالى: ﴿بِسُورَةٍ﴾.

و قال في موضع آخر: يتعلق بسورة، او قدرها من الكلام، بحيث يتبين فيه تفاضل

---

١. طه/ ٥٦.

قوى البلاغة.

قال: فاذا كانت آية بقدر حروف سورة، و ان كانت كسورة (الكوثر) فذلك معجز.

قال: و لم يقم دليل على عجزهم عن المعارضة، في اقل من هذا القدر.

و قال قوم: لا يحصل الاعجاز بآية، بل يشترط الآيات الكثيرة.

و قال آخرون: يتعلق بقليل القرآن و كثيره لقوله: ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كانُوا صادِقِينَ﴾.[1]

قال القاضي: و لا دلالة في الآية، لأن الحديث التامّ، لا تتحصل حكايته في اقل من كلمات سورة قصيرة.

الثاني: الاختلاف في انه هل يعلم اعجاز القرآن ضرورة

الثاني: اختلف في انه هل يعلم اعجاز القرآن ضرورة.

قال القاضي: فذهب أبو الحسن الاشعري، الى ان ظهور ذلك على النبيصلی‌الله‌علیه‌وآله يعلم ضرورة، و كونه معجزا: يعلم بالاستدلال.

قال: و الذي نقوله: ان الاعجمي لا يمكنه ان يعلم اعجازه، الا استدلالا، و كذلك من ليس ببليغ، فاما البليغ الذي قد احاط بمذاهب العرب، و غرائب الصنعة، فانه يعلم من نفسه ضرورة عجزه و عجز غيره، عن الاتيان بمثله.

الاختلاف في تفاوت القرآن في مراتب الفصاحة

الثالث: اختلف في تفاوت القرآن في مراتب الفصاحة، بعد اتفاقهم على انه في

---

[1]. الطور/ ٣٤.

اعلى مراتب البلاغة، بحيث لا يوجد في التراكيب ما هو اشد تناسبا، و لا اعتدالا، في افادة ذلك المعنى، منه.

فاختار القاضي: المنع، و ان كل كلمة فيه موصوفة بالذروة العليا، و ان كان بعض الناس احسن احساسا له من بعض.

و اختار ابو نصر القشيري و غيره: التفاوت، فقال:

لا ندعى: ان كل ما في القرآن على ارفع الدرجات في الفصاحة و كذا قال غيره: في القرآن الافصح و الفصيح.

و الى هذا نحا الشيخ عز الدين بن عبد السّلام. ثم اورد سؤالا و هو:

انه لم لم يأت القرآن جميعه بالافصح؟

و اجاب عنه الصدر موهوب الجزري- بما حاصله-: انه لو جاء القرآن على ذلك، لكان على غير النمط المعتاد في كلام العرب:

من الجمع بين الأفصح و الفصيح، فلا تتم الحجة في الاعجاز، فجاء على نمط كلامهم المعتاد، ليتم ظهور العجز عن معارضته، و لا يقولوا مثلا: اتيت بما لا قدرة لنا على جنسه.

كما لا يصح من البصير، ان يقول للاعمى: قد غلبتك بنظري، لانه يقول له: انما تتم لك الغلبة، لو كنت قادرا على النظر، و كان نظرك اقوى من نظري، و اما اذا فقد اصل النظر فكيف تصح مني المعارضة؟

الرابع: الحكمة في تنزيه القرآن عن الشعر الموزون

التنبيه الرابع: قيل: الحكمة في تنزيه القرآن عن الشعر الموزون مع ان الموزون- من الكلام- رتبته فوق رتبة غيره: ان القرآن منبع الحق، و مجمع الصدق، و قصارى

امر الشاعر: التخييل بتصور الباطل في صورة الحق، و الافراط في الاطراء، و المبالغة في الذم، و الايذاء، دون اظهار الحق، و اثبات الصدق.

و لهذا: نزه اللّه نبيه عنه، و لاجل شهرة الشعر بالكذب، سمى- اصحاب البرهان- القياسات المؤدية في اكثر الامر الى البطلان و الكذب:

(شعرية).

و قال بعض الحكماء: لم ير متدين صادق اللهجة، مفلق في شعره.

و اما ما وجد في القرآن، مما صورته صورة الموزون:

فالجواب عنه: ان ذلك لا يسمى شعرا، لأن شرط الشعر القصد و لو كان شعرا، لكان كل من اتفق له في كلامه شيء موزون شاعرا فكان كل الناس شعراء: لأنه قل ان يخلو كلام احد عن ذلك، و قد ورد ذلك على الفصحاء، فلو اعتقدوه شعرا، لبادروا الى معارضته و الطعن عليه، لأنهم كانوا احرص شيء على ذلك.

و انما يقع ذلك: لبلوغ الكلام، الغاية القصوى في الانسجام.

و قيل: البيت الواحد، و ما كان على وزنه، لا يسمى: «شعرا» و اقل الشعر: «بيتان، فصاعدا».

و قيل: الرجز: لا يسمى: «شعرا» اصلا.

و قيل: اقل ما يكون من الرجز شعرا، اربعة أبيات، و ليس ذلك في القرآن بحال.

قال بعضهم: التحدى انما وقع للانس دون الجن، لأنهم ليسوا من اهل اللسان العربى، الذي جاء القرآن على أساليبه: و انما ذكروا في قوله تعالى: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ﴾[1] تعظيما لاعجازه لان للهيئة الاجتماعية من (القوة) ما

---

[1] . اسراء، ۸۸.

ليس للافراد.

فاذا فرض اجتماع الثقلين فيه، و ظاهر بعضهم بعضا، و عجزوا عن المعارضة، كان الفريق الواحد اعجز.

و قال بعض آخر: بل وقع للجن- أيضا- و الملائكة منويون في الآية، لانهم لا يقدرون- ايضا- على الاتيان بمثل القرآن.

و قال بعض آخر: انما اقتصر في الآية على ذكر الثقلين، لأنه صلّى الله عليه و آله كان مبعوثا اليهما، دون الملائكة.

و ان سأل سائل: هل كان غير القرآن من كلامه تعالى معجزا، كالتوراة و الانجيل، و نحوهما؟

قلنا: ليس شيء من ذلك بمعجز- في النظم و التأليف- و ان كان معجزا كالقرآن، فيما يتضمن من الأخبار بالغيوب.

و ذلك: لأن اللّه تعالى، لم يصفه بما وصف به القرآن.

و لأنه: لم يقع التحدي به، كما وقع بالقرآن.

و لأن ذلك اللسان، لا يتأتى فيه من وجوه الفصاحة، ما يقع به التفاضل الذي ينتهي الى حد الاعجاز.

قال ابن جني- في قوله تعالى-: ﴿قالُوا يا مُوسى إِمَّا أَنْ تُلْقِيَ وَ إِمَّا أَنْ نَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَلْقى﴾[1] -: ان العدول عن قوله: «و اما ان نلقى» لفرضين:

احدهما: لفظى، و هو المزاوجة لرؤوس الآي.

---

١. طه/٥٦.

و الآخر: معنوي، و هو انه تعالى، اراد ان يخبر عن قوة (نفس السحرة) و استطالتهم على موسى، فجاء عنهم بلفظ اتم، و اوفى منه، في اسنادهم الفعل اليه.

ثم اورد سؤالا، و هو: انا لا نعلم: ان السحرة لم يكونوا اهل لسان، يذهب بهم هذا المذهب، من صنعة الكلام.

و اجاب: بان جميع ما ورد في القرآن حكاية عن غير اهل اللسان العربي، من القرون الخالية، انّما هو معرّب عن معانيهم، فليس بحقيقة ألفاظهم.

و لهذا: لا يشك في ان قوله تعالى: ﴿قالُوا إِنْ هذانِ لَساحِرانِ يُرِيدانِ أَنْ يُخْرِجاكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِما وَ يَذْهَبا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثْلى﴾[1] ان هذه الفصاحة، لم تجر على لغة العجم.

معنى الواحد في السنة العمل

قال بعض المحققين: اعلم: ان المعنى الواحد قد يخبر عنه بالفاظ، بعضها احسن من بعض، و كذلك كل واحد من جزني الجملة، قد يعبر عنه بأفصح ما يلائم الجزء الآخر، فلا بد من استحضار معاني الجمل، او استحضار جميع ما يلائمها من الألفاظ، ثم استعمال انسبها، و افصحها، و استحضار هذا متعذر على البشر في اكثر الأحوال بل دائما.

و ذلك: عتيد، حاصل في علم اللّه تعالى، فلذلك كان القرآن احسن الحديث، و افصحه، و ان كان مشتملا على الفصيح و الأفصح، و المليح و الاملح، و لذلك أمثلة:

---

١. طه/ ٦٣.

منها: قوله تعالى: ﴿وَ جَنَى الْجَنَّتَيْنِ دانٍ﴾:[١]

لو قال- مكانه-: «و ثمر الجنتين قريب» لم يقم مقامه، من جهة الجناس بين الجنى و الجنتين، و من جهة ان الثمر لا يشعر بمصيره الى حال يجنى فيها، و من جهة مواخاة الفواصل.

و منها: ﴿لا رَيْبَ فِيهِ﴾[٢] احسن من: «لا شك فيه»[٣] لثقل الادغام، و لهذا اكثر ذكر- الريب-.

و منها: ﴿وَ لا تَهِنُوا﴾ احسن من: «و لا تضعفوا» لخفته.

و: ﴿وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي﴾ احسن من: «ضعف» لأن الفتحة، اخف من الضمة.

و منها: ﴿آمَنَ﴾ اخف من: «صدق» و لذا كان ذكره اكثر من ذكر التصديق.

و: ﴿آثَرَكَ اللَّهُ﴾ اخف من: «فضلك».

و: ﴿آتَى﴾ اخف من: «اعطى».

و: ﴿أَنْذِرْ﴾ اخف من: «خوف».

و: ﴿خَيْرٌ لَكُمْ﴾ اخف من: «افضل لكم».

و المصدر- في نحو-: ﴿هذا خَلْقُ اللَّهِ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾[٤] اخف من:

---

١. الرحمن/ ٥٤.

٢. البقره/ ٢.

٣. آل عمران/ ٩٩.

٤. لقمان/ ١١.

«مخلوق».

و: ﴿نَكَحَ﴾ اخف من «تزوج» لان- فعل- اخف من- تفعل- و لهذا: كان ذكر النكاح في القرآن اكثر.

و لاجل التخفيف و الاختصار، استعمل لفظ: (الرحمة، و الغضب، و الرضا، و الحب، و المقت) في اوصاف اللّه تعالى، مع انه لا يوصف بها حقيقة، لانه لو عبر عن ذلك بالفاظ الحقيقة، لطال الكلام.

كأن يقال: «يعامله معاملة المحب، و الماقت».

فالمجاز في مثل هذا افضل من الحقيقة، لخفته و اختصاره، و ابتنائه على التشبيه البليغ.

فان قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا آسَفُونا انْتَقَمْنا مِنْهُمْ﴾[1] احسن من: «فلما عاملونا معاملة الغضب»، او «فلما اتوا الينا بما يأتيه المغضب».

قال بعضهم: فان قال قائل: فلعل السور القصار يمكن فيها المعارضة قيل: لا يجوز فيها ذلك، من قبل ان التحدي قد وقع بها، فظهر العجز عنها، في قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ﴾[2]

فلم يخص بذلك الطوال دون القصار!

فان قال: فانه يمكن في القصار، ان تغير الفواصل، فيجعل بدل كل كلمة ما يقوم مقامها، فهل يكون ذلك معارضة؟

---

۱. نساء/ ۵۵.

۲. البقره/ ۲۳.

قيل له: لا، من قبل ان المفحم يمكنه ان ينشىء بيتا واحدا، و لا يفضل بطبعه بين مكسور و موزون، فلو ان (مفحما) رام ان يجعل بدل- قوله في قصيدة رؤبة-:[1]

و قائم الاعناق خاوي المخترق مشتبه الاعلام لماع الخفق

فجعل بدل- المخترق، الممزق- و بدل- الخفق، الشفق- و بدل- انخرق، انطلق- لامكنه ذلك، و لم يثبت له به قول الشعر و لا معارضة رويه في هذه القصيدة، عند احد له ادنى معرفة.

فكذلك: سبيل من غير الفواصل.

فان قيل: لو كان معجزا، لم يختلف القوم في وجه اعجازه قلنا: قد يثبت الشيء دليلا، و ان اختلفوا في وجه دلالة البرهان كما قد يختلفون في الاستدلال على حدوث العالم: من الحركة، و السكون، و الاجتماع و الافتراق، و الدور و التسلسل- كما في شرح الباب الحادي عشر- للفاضل المقداد.

ثم ها هنا دقيقة، لا بد من ذكرها، و هي:

انه ان قال قائل: اذا كان النبي صلى الله عليه و آله قد قال: «انا افصح من نطق بالضاد، بيد اني من قريش، و استرضعت في بني سعد بن بكر

و مراده صلى الله عليه و آله: ممن نطق- بالضاد-: العرب، لأن النطق الصحيح، بل الكلمة التي هي فيها، يختص بهم، و هو صادق في قوله، فهلا قلتم: ان القرآن من نظمه؟ لقدرته في الفصاحة، على مقدار لا يبلغه غيره!

قلنا: قد علمنا انه صلى الله عليه و آله لم يتحداهم الى مثل قوله، و فصاحته:

---

[1] . الخصائص لابن الجني، ج ١، ص ٢٧٤.

و القدر الذي بينه و بين كلام غيره من العرب، كقدر ما بين شعر الشاعرين، و خطبة الخطيبين- في الفصاحة-.

و ذلك مما لم يثبت به الاعجاز، يظهر ذلك انه اذا وازنا، بين خطبه و كلامه المنثور، و بين نظم القرآن، تبين من البون بينهما، مثل ما بين كلام اللّه عز و جل و كلام الناس.

فلا معنى لادعاء: ان كلام النبيصَلَّىاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ معجز، و ان كان دون القرآن في الاعجاز.

و من ذلك: يظهر القول- في كلام عليعَلَيْهِالسَّلَامُ، و اولاده المعصومين سلام اللّه عليهم اجمعين.

نعم، كلامهم في الطرف الأعلى من كلام البشر، و لكن لا يبلغ الى حد الاعجاز، الذي هو من مختصات كلام خالق البشر.

لان قدرة العباد متناهية، و ان كانوا عبادا مكرمين.

ثم اعلم: ان المناسبة بين اجزاء الكلام، امر مطلوب في كل لغة كما هو واضح، لمن كان له بمحسنات الكلام ادنى المام، لا سيما في اللغة العربية، التي نزل بها كلام الملك العلام.

فلذلك: يرتكب في كل لغة، امور مخالفة لاصول تلك اللغة كما ارتكب ذلك في بعض اواخر آيات القرآن، و ان افاد ذلك. زائدا على المناسبة-: فائدة، بل فوائد جمة، يحتاج فهمها، الى مزيد ذوق و دقة.

و بعضهم يسمى هذه المناسبة: (سجعا) و منعه آخرون، كما منعوا من تسميتها (قافية).

اما القافية: فلانها من اوصاف الشعر، و قد سلب اللّه تعالى عن كلامه اسم الشعر.

و اما السجع: فاما لان السجع اصله: صوت الحمام و نحوه، فلا يناسب كلام الملك العلام، و اما لان السجع: كان من فعال الكهنة فافهم كانوا يستعملونه غالبا، عند اخبارهم عن المغيبات.

فيجب تنزيه القرآن: عن الوصف اللاحق بغيره من الكلام.

و كيف كان، فنذكر نبذا مما ارتكب فيه هذه المناسبة، ليكون من باب المثال.

منها: تقديم المعمول على العامل، في قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾.[1]

و نحوه: ﴿أَ هؤُلاءِ إِيَّاكُمْ كانُوا يَعْبُدُونَ﴾.[2]

منها: تقديم معمول على آخر اصله التقديم، نحو: ﴿لِنُرِيَكَ مِنْ آياتِنَا الْكُبْرى﴾.[3] اذا قلنا: ان- الكبرى- مفعول ثان،- و من آياتنا- من متعلقاته.

و نحوه: ﴿وَ لَقَدْ جاءَ آلَ فِرْعَوْنَ النُّذُرُ﴾.[4]

و منه: تقديم خبر كان على اسمها، نحو: ﴿وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾.

و منها: تقديم ما هو متأخر في الزمان، نحو: ﴿فَلِلَّهِ الْآخِرَةُ وَ الْأُولى﴾[5].

---

١. حمد/ ٥.

٢. سباء/ ٤٠.

٣. طه/ ٢٣.

٤. القمر/ ٤١.

٥. النجم/ ٢٥.

و لو لا مراعاة الفواصل و مناسبتها، لقدمت الاولى كقوله: ﴿لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولى وَ الْآخِرَةِ﴾.[1]

و منها: تقديم الفاضل على الأفضل، نحو: ﴿بِرَبِّ هارُونَ وَ مُوسى﴾[2] و منها: تقديم الضمير على مرجعه، نحو: ﴿فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسى﴾.[3]

و منها: تقديم الصفة- اذا كانت جملة- على الصفة- المفردة- نحو: و ﴿نُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ كِتاباً يَلْقاهُ مَنْشُوراً﴾.[4]

و منها: حذف ياء المنقوص المعرف، نحو: ﴿الْكَبِيرُ الْمُتَعالِ﴾ و ﴿يَوْمَ التَّنادِ﴾.[5]

و منها: حذف ياء الفعل غير المجزوم، نحو: ﴿وَ اللَّيْلِ إِذا يَسْرِ﴾.[6]

و لهذا: حكاية ذكرناها في المكررات.

و منها: حذف ياء الاضافة، نحو: ﴿فَكَيْفَ كانَ عَذابِي وَ نُذُرِ﴾[7] ﴿فَكَيْفَ كانَ

---

١ . قصص/ ٧٠.

٢ . طه/ ٢١.

٣ . ٦٧.طه/ ٦٧.

٤ . اسراء/ ١٣.

٥ . غافر/ ٣٢.

٦ . الفجر/ ٤.

٧ . القلم/ ١٦.

عِقابِ﴾.[١]

و منهـا: زيـادة حـرف الاطـلاق و المـد، نحـو: ﴿الظُّنُونَـا﴾[٢] و ﴿الرَّسُـولَا﴾[٣] و ﴿السَّبِيلَا﴾.

و منه: ابقاؤه مع الجازم، نحو: ﴿لا تَخافُ دَرَكاً وَ لا تَخْشى﴾[٤] ﴿سَـنُقْرِئُكَ فَـلا تَنْسى﴾[٥] على رأى من يجعل (لا) ناهية.

و منها: صرف ما لا ينصرف، نحو: ﴿قَوارِيرَا قَوارِيرَا﴾.[٦]

و منه ﴿مِنْ سَبَإٍ بِنَبَإٍ﴾[٧] و ﴿وَدًّا و سُواعاً﴾ الآية، فتأمل.

و منها: اختيار التأنيث او التذكير- فيما يجوز فيه الأمران- بلا رجحان آخر، نحـو: ﴿أَعْجازُ نَخْلٍ خاوِيَةٍ﴾[٨] و ﴿أَعْجازُ نَخْلٍ مُنْقَعِرٍ﴾[٩] و نحـو: ﴿لا يُغادِرُ صَـغِيرَةً وَ

---

١ . القمر/ ١٦.

٢ . الجن/ ١٢.

٣ . البقره/ ١٢٩.

٤ . طه/ ٧٧.

٥ . اعلي/ ٦.

٦ . الكهف/ ٤٩.

٧ . النحل/ ٢٢.

٨ . الجن/ ١٤.

٩ . نوح/ ٢٣.

لا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصاها﴾[١] و ﴿كُلُّ صَغِيرٍ وَ كَبِيرٍ مُسْتَطَرٌ﴾.[٢]

و منه: الاقتصار على احد وجهين من الحركة و السكون- الجائزين كليهما بالسوية- نحو: ﴿فَأُولئِكَ تَحَرَّوْا رَشَداً[٣] «و» هَيِّئْ لَنا مِنْ أَمْرِنا رَشَداً﴾[٤] بالحركة، لأن الفواصل: بحركة الوسط.

و قد جاء بالسكون، في: ﴿قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ﴾[٥] و ﴿وَ إِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ﴾.[٦]

و نظير ذلك: قراءة: ﴿تَبَّتْ يَدا أَبِي لَهَبٍ﴾[٧] بفتح الهاء و سكونها و لم يقرأ: ﴿سَيَصْلى ناراً ذاتَ لَهَبٍ﴾[٨] الا بالفتح، مراعاة للفاصلة.

و منها: اختيار الألفاظ الغريبة، نحو: ﴿ضِيزى﴾[٩] و ﴿دُسُرٍ﴾[١٠] و سيأتى الكلام فيهما مستوفى، عن قريب- انشاء اللّه تعالى-.

---

١. الكهف/ ٤٩.

٢. القمر/ ٥٣.

٣. الحاقة/ ٧.

٤. القمر/ ٢.

٥. الكهف/ ١٠.

٦. البقره/ ٢٥٦.

٧. مسد/ ١.

٨. مسد/ ٣.

٩. النجم/ ٢٢.

١٠. القمر/ ١٣.

و منها: حذف المفعول، نحو: ﴿ما وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَ ما قَلى﴾.[١]

و منه: حذف متعلق (افعل التفضيل) نحو: ﴿يَعْلَمُ السِّرَّ وَ أَخْفى﴾[٢] و ﴿خَيْرٌ وَ أَبْقى﴾.[٣]

و منها: استعمال المفرد في مقام التثنية، نحو: ﴿فَلا يُخْرِجَنَّكُما مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقى﴾.[٤]

و منه: ﴿فَمَنْ رَبُّكُما يا مُوسى﴾[٥] على وجه يأتي في باب الالتفات.

او المفرد في مقام الجمع، نحو: ﴿وَ اجْعَلْنا لِلْمُتَّقِينَ إِماماً﴾[٦] و لم يقل ائمة كما في قوله: ﴿وَ جَعَلْناهُمْ أَئِمَّةً﴾[٧] و نحو: ﴿جَنَّاتٍ وَ نَهَرٍ﴾[٨] اي: انهاراً

و منه: ﴿وَ أَقِيمُوا الصَّلاةَ﴾[٩] ﴿وَ بَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾[١٠] على رأي، يأتي في باب

---

١ . ضحى/ ٣.

٢ . طه/ ٧.

٣ . الاعلى/ ١٧.

٤ . طه/ ١١٧.

٥ . طه/ ٢٠.

٦ . الفرقان/ ٧٤.

٧ . الانبياء/ ٧٣.

٨ . القمر/ ٥٤.

٩ . البقره/ ٤٣.

١٠ . البقره/ ٩٧.

الفصل و الوصل.

و التثنية في مقام الافراد، نحو: ﴿يا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ﴾[١] - الى قوله- ﴿فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُما تُكَذِّبانِ﴾.[٢] و نحو: ﴿وَ لِمَنْ خافَ مَقامَ رَبِّهِ جَنَّتانِ﴾:[٣]

قال بعضهم: اراد- جنّة- كقوله: ﴿فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوى﴾[٤] فثنى لأجل الفاصلة، و الفواصل في كل لغة- سيما العربية- تحتمل من الزيادة و النقصان، ما لا يحتمله سائر الكلام.

و انكر ذلك بعضهم- في خصوص هذه الآية- لأنه تعالى، وعد بجنتين، فتجعل جنة واحدة لاجل الفاصلة- معاذ اللّه-.

كيف و هو يصفها بصفات الاثنين؟!!

فقال: ﴿ذَواتا أَفْنانٍ﴾[٥] ثم قال: ﴿فِيهِما﴾.[٦]

و كاستعمال الجمع مقام المفرد، نحو: ﴿لا بَيْعٌ فِيهِ وَ لا خِلالٌ﴾[٧] اي:

---

١. الرحمن/ ٣٣.

٢. الرحمن/ ٣٣ و ٣٤.

٣. الرحمن/ ٤٦.

٤. الرحمن/ ٥٥.

٥. الرحمن/ ٤٨.

٦. الرحمن/ ٥٣.

٧. ابراهيم/ ٣١.

و لا خلة، كما في الآية الاخرى، فجمع مراعاة للفاصلة، فتأمل.

منها: اجراء غير العاقل مجرى العاقل، نحو: ﴿رَأَيْتُهُمْ لِي ساجِدِينَ﴾[١] ﴿وَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾.[٢]

و منها: وقوع وزن- مفعول- موقع وزن- فاعل- نحو: ﴿حِجاباً مَسْتُوراً﴾[٣] ﴿كانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًّا﴾[٤] اي: ساترا، و آتيا.

و منها: عكس ذلك، نحو: ﴿عِيشَةٍ راضِيَةٍ﴾[٥] و ﴿ماءٍ دافِقٍ﴾[٦] و فيه كلام يأتى.

و منها: العدول عن صيغة الماضي الى صيغة الاستقبال، نحو: ﴿فَفَرِيقاً كَذَّبْتُمْ وَ فَرِيقاً تَقْتُلُونَ﴾[٧] اي: قتلتم.

و منه: عكس ذلك، نحو: ﴿وَ نُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ﴾.[٨]

و من هذا القبيل: العدول من الماضي الى الأمر، نحو: ﴿أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَ

---

١. يوسف/ ٤.

٢. الانبياء/ ٣٣.

٣. اسراء/ ٤٥.

٤. مريم/ ٦١.

٥. القارعه/ ٧.

٦. الطارق/ ٦.

٧. البقره/ ٨٧.

٨. الزمر/ ٨٦.

أَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ﴾.[۱]

و ليعلم: انه لا يمتنع في امثال هذه المواضع، ان يوجه الخروج عن الاصل- زائدا على مراعاة المناسبة- بامور اخرى، كما يأتي في بعضها ما اريد فيه من النكتة، فان القرآن لا تنقضي عجائبه

لا يقال: اذا كان مراعاة المناسبة حسنة محمودة، فلم لم تراع في الآيات كلها؟

و ما الوجه في ورودها في بعضها، و عدم ورودها في بعضها الآخر؟.

لأنا نقول: كما اشرنا اليه سابقا، ان القرآن نزل بلغة العرب، و على عرفهم و عاداتهم، و كان الفصيح منهم، لا يراعي في جميع فواصل كلامه (المناسبة) لما فيه من امارات التكلف.

بل يكون ذلك مستكرها عند الاذهان المستقيمة، و الافكار القويمة و الاذواق السليمة، لاسيما مع طول الكلام.

فلذا: قال بعض اهل الذوق: و انما لم يج القرآن على اسلوب واحد: لأنه لا يحسن في الكلام- جميعا- ان يكون مستمرا على نمط واحد، لما فيه من التكلف، و لما في الطبع منه ملل.

و ان الافتنان في ضروب الكلام: احسن من الاستمرار على ضرب و سيأتي لهذا زيادة بيان، في بحث الالتفات- انشاء اللّه تعالى-.

و من المحسنات التي روعيت في القرآن كثيرا: الاقتدار، و هو:

ان يبرز المتكلم المعنى الواحد في صور كثيرة، اظهارا لقدرته على نظم الكلام، و تركيبه على صياغة قوالب المعاني و الاغراض.

---

۱. اعراف/ ۲۹.

فلذلك جاء جميع قصص القرآن بصور مختلفة، فانك ترى القصة الواحدة التي لا تختلف معانيها، في صور مختلفة، و قوالب من الالفاظ متعددة. من حيث الحقيقة و المجاز و نحوهما، بحيث لا تشتبه في موضعين منه.

و ذكر بعضهم: ان تكرار القصص فيه فوائد:

منها: ان في كل مرة زيادة شيء لم يذكر في التي قبله، و ابدال كلمة باخرى لنكتة، و هذه عادة البلغاء.

و منها: ان الرجل كان يسمع القصة من القرآن، ثم يعود الى اهله، ثم يهاجر بعده آخرون، يحكون ما نزل بعد صدور من تقدمهم

فلو لا تكرار القصص، لوقعت قصة موسى عليه السلام لقوم، و قصة عيسى الى آخرين، و كذا سائر القصص.

فأراد اللّه: اشتراك الجميع فيها، فيكون فيه: افادة لقوم، و زياد تأكيد لآخرين.

و منها: ان في ابراز كلام الواحد، في فنون كثيرة، و اساليب مختلفة، ما لا يخفى من الفصاحة، و تنشيط السامع، كما يأتي في الالتفات.

و منها: ان الدواعي لا تتوفر على نقلها، كتوفرها على نقل الأحكام، فلهذا كررت القصص، دون الأحكام.

و منها: انه تعالى انزل هذا القرآن، و عجز القوم عن الاتيان بمثله ثم اوضح الامر في عجزهم: بأن كرر ذكر القصة في مواضع اعلاما بأنهم عاجزون عن الاتيان بمثله، بأي نظم جاءوا، و بأي عبارة عبروا.

و منها: انه لما تحداهم قال: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾[۱] فلو ذكرت القصة في موضع واحد، و اكتفى بها، لقال العربي؛ «ائتونا انتم سورة من مثله» فانزلها تعالى في تعداد السور، دفعا لحجتهم من كل وجه.

و منها: ان القصة الواحدة لما كررت، كان في الفاظها في كل موضع: زيادة و نقصان، و تقديم و تأخير، فأتت على اسلوب غير اسلوب الاخرى، فافاد ذلك: ظهور الأمر العجيب، في اخراج المعنى الواحد في صور متباينة. في النظم، و جذب النفوس الى سماعها، لما جبلت عليه من حب التنقل في الاشياء المتجددة، و استلذاذها بها.

فلذلك: تكررت قصة موسىعليه السلام في مئة و عشرين موضعا. و قصة نوحعليه السلام في خمس و عشرين آية، و هكذا قصص انبياء اخر.

فان قيل: ما الحكمة في عدم تكرير قصة يوسفعليه السلام، دون غيرها من القصص.

قلنا: قد قالوا فيها وجوها:

منها: ان فيها تشبيب النسوة، و حال امرأة و نسوة افتتنت بأبدع الناس جمالا، فناسب عدم تكرارها، لما فيه من الاغضاء و الستر.

و لذلك: ورد النهى عن تعليم النساء: (سورة يوسف).

و منها: انها تتضمن حصول الفرج بعد الشدة، بخلاف غيرها من القصص، فان مآلها الى الوبال: كقصة ابليس، و قوم نوح، و بعض الأقوام الاخر.

فلما اختصت قصة يوسف بهذه الخصوصية، اتفقت الدواعي على نقلها لخروجها بهذه الخصوصية عن سائر القصص، فلا حاجة الى تكرارها.

---

۱. البقره/ ۲۳.

و قال بعض المحققين: انما كرر اللّه قصص الأنبياء دون هذه القصة:

اشارة الى عجز العرب، كأنه قيل لهم: ان كان هذه القصص من عند غير اللّه، فافعلوا في قصة يوسف، ما فعل في سائر القصص من التكرار.

و قال بعض اخر: ان سورة يوسف، نزلت بسبب طلب الصحابة ان يقص عليهم، كما اشير اليه في بعض الروايات، فنزلت مبسوطة تامة، ليحصل لهم مقصود القصص: من استيعاب القصة، و ترويح النفس بها، و الاحاطة بطرفيها.

و هاهنا جواب آخر: قيل هو اقوى من جميع ما تقدم من الأجوبة، و ذلك: ان قصص الأنبياء انما كررت، لأن المقصود بها افادة اهلاك من كذبوا رسلهم، و الحاجة داعية الى ذلك، لتكرير تكذيب الكفار للرسولصلى الله عليه وآله، فكلما كذبوا، نزلت قصة منذرة بحلول العذاب، كما حل على مكذبي انبياء السلف.

و اليه اشير- في قوله تعالى-: ﴿كَمْ أَهْلَكْنا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ﴾[1] و قصة يوسف لم يقصد منها ذلك.

و بهذا- ايضا- يحصل الجواب: عن حكمة عدم تكرير قصة اصحاب الكهف، و قصة ذي القرنين، و قصة موسى مع الخضر، و قصة الذبيح.

فهذا الجواب اشمل، فلذلك كان اقوى.

قيل: قد تكررت قصة ولادة يحيى، و ولادة عيسى، مع انها ليست من ذلك القبيل: لان الاولى: انزلت خطابا لأهل مكة، و الثانية:

انزلت خطابا لليهود و نصارى نجران- حين قدموا- و لهذا اتصل بها ذكر المحاجة

[1] . مريم/ ٧٤؛ ص/ ٣؛ انعام/ ٦؛ ق/ ٣٦؛ مومنون/ ٣١.

و المباهلة.

(فان قيل: كيف التوفيق بين ما ذكر هنا) من الحكم بامكان كشف اعجاز القرآن، و انحصار سبّب الكشف- في علم البلاغة و توابعها-

(و بين ما ذكر- في المفتاح- من) الحكم بعدم امكان الكشف، و انحصار سبب الكشف في الذوق، دون- علم البلاغة و توابعها-: لانه قال:

(ان مدرك الاعجاز: هو الذوق ليس الا، و نفس وجه الاعجاز، لا يمكن كشف القناع عنها).

فبين الحكمين تناقض من وجهين:

احدهما: الحكم بامكان الكشف- في كلام المصنف-، و الحكم بعدم الامكان- في كلام المفتاح-.

و ثانيهما: الحكم بحصر سبب الكشف في هذا العلم،- في كلام المصنف- و الحكم بحصره في الذوق،- في كلام المفتاح-

و لا يذهب عليك: ان بين ظاهر حكمي المفتاح- ايضا- تناقض ظاهر.

حيث حكم اولا: بانحصار سبب الكشف في الذوق.

و معلوم: ان لازمه امكان الكشف.

ثم حكم و صرح: بعدم امكان الكشف.

(قلنا) في رفع التناقض الأول، بحيث يدفع الثاني- ايضا- ضمنا:

ان (معنى كلامه) اي: المفتاح، حيث حكم بعدم الامكان، ليس عدم امكان الكشف للمتدبر في القرآن، بل معناه: عدم امكان توصيف ما انكشفه المتدبر لغيره.

و بعبارة اخرى: معنا كلامه: (انه) اي: وجه الاعجاز. (يدرك) بالتدبر في القرآن، اذا

لم يكن على القلوب اقفالها.

(و) لكن (لا يمكن) لمن انكشف عنده (وصفه) اي: توصيفه لغيره (كالملاحة) اي: البهجة، و حسن المنظر، فانها- ايضا- مما يدركه اهل النظر و الذوق، و لا يمكن لهم توصيفها.

قال- في المصباح-: ملح الشيء- بالضم- ملاحة: بهج، و حسن منظره، فهو: مليح، و الانثى: مليحة، انتهى.[١]

و لهم في الملاحة حكاية، تنسب الى (مجنون) و سلطان عصره، في شأن ليلى.

قال السيوطي: المعاني، و البيان، و البديع:

يعرف بالاول: خواص تراكيب الكلام، من جهة افادتها المعنى.

و بالثاني: خواصها، من حيث اختلافها، بحسب وضوح الدلالة و خفائها.

و بالثالث: وجوه تحسين الكلام.

و هذه العلوم الثلاثة: هي «علوم البلاغة» و هي من اعظم اركان المفسر، لأنه لا بد له من مرعاة ما يقتضيه الاعجاز، و انما يدرك بهذه العلوم.

ثم ذكر كلام الآتي للسكاكي- بادنى تغيير- الى ان قال:

قال ابن الحديد: اعلم: ان معرفة الفصيح و الأفصح، و الرشيق و الأرشق- من الكلام-: امر لا يدرك الا بالذوق، و لا يمكن اقامة الدلالة عليه، و هو بمنزلة جاريتين:

احداهما: بيضاء مشربة بحمرة، دقيقة الشفتين: نقية الثغر، كحلاء العين، اسيلة الخد، دقيقة الأنف، معتدلة القامة.

و الاخرى: دونها في هذه الصفات و المحاسن، لكنها احلى في العيون و القلوب

---

١ . المصباح المنير، ١ و٢ منشورات الهجرة، ٥٧٨.

منها.

و لا يدرى سبب ذلك، و لكنه يعرف بالذوق و المشاهدة، و لا يمكن تعليله و هكذا الكلام.

نعم، يبقى الفرق بين الوصفين: ان حسن الوجوه و ملاحتها، و تفضيل بعضها على بعض، يدركه كل من له عين صحيحة.

و اما الكلام: فلا يدرك الا بالذوق، و ليس كل من اشتغل (بالنحو و اللغة، و الفقه) يكون من اهل الذوق، و ممن يصلح لانتقاد الكلام.

و انما اهل الذوق: هم الذين اشتغلوا بعلم البيان، و راضوا انفسهم بالرسائل، و الخطب، و الكتابة، و الشعر، و صارت لهم بذلك دراية، و ملكة تامة.

فالى اولئك ينبغي: ان يرجع في معرفة الكلام، و فضل بعضه على بعض.

(و قد صرح) صاحب المفتاح (بهذا) اي: بان مراده من عدم الامكان: عدم امكان التوصيف، لا عدم امكان الادراك، حيث قال:

اعلم: ان شأن الاعجاز عجيب، يدرك و لا يمكن وصفه، و مدرك الاعجاز عندي: هو (الذوق) ليس الا.

و طريق اكتساب الذوق: طول خدمة هذين العلمين.

(و ما ذكر هاهنا) اي: في كلام المصنف، (لا يدل على انه يمكن) لمن انكشف عنده اعجاز القرآن، بالتدبر فيه: (وصفه) لغيره، بحيث يدركه غيره بتوصيفه.

و ذلك: لكونه، اي: اعجاز القرآن، في غاية اللطافة، و نهاية الدقة.

(بل يدل) ما ذكر هاهنا:

(على انه) اي: الاعجاز، (انما يدرك بهذا العلم)، اذا لم يكن لمن يريد ادراكه ذوق

فطري، اي: القوة التي يدرك بها دقائق الكلام و الخواص، و اسراره اللطيفة الغامضة، المودعة فيه.

(و) من كان شأنه ذلك، اي: ليس له هذه القوة (لو) اراد ادراك اعجاز القرآن بالتدبر فيه، فعليه (بالذوق المكتسب منه) اي:

من هذا العلم، اي: (علم البلاغة) و توابعها.

(لا بغيره) اي: لا يدرك بغيره من العلوم.

و ذلك: لأن تلك العلوم، لا يحصل منها ذوق فهم محاسن الكلام بل اذواق اخر، كل بحسبه، و لا حاجة لنا في بيانه.

الى هنا: كان الكلام في رفع التناقض الأول، و قد علم دفع الثانى - ايضًا - ضمنا، بل اندفع الثالث، الذي كان في نفس كلام - المفتاح - حسب ما اشرنا اليه.

و لا يذهب عليك: ان احتمال التناقض الأول، انما نشأ من حمل الكشف في كلام المصنف، على الكشف للغير، بمعنى؛ توصيف المتدبر الاعجاز، و التعبير عنه بما يدرك به غيره، كما هو كذلك في كلام - المفتاح -.

و اما: اذا حمل على الانكشاف للمتدبر، فلا تناقض، بل و لا احتماله.

كما ان احتمال التناقض الثاني: انما نشأ من جعل هذا العلم سببا قريبا للانكشاف، كما هو المتبادر من الباء السببية، في قوله:

«و به يكشف».

و اما اذا قلنا: ان هذا العلم من الاسباب البعيدة، و سبب للسبب و السبب القريب هو الذوق، و ان كان كسبيا، فايضاً لا تناقض، بل و لا احتماله.

كما انه على هذا: لا تناقض و لا احتماله، في نفس كلام - المفتاح - فتدبر جيدا.

(و ليس الحصر) في الذوق المكتسب من هذا العلم، المستفاد من كلام المصنف، بعد توجيهه لدفع التناقض، (حقيقيا).

بحيث: يحكم بأن غير العالم بهذا العلم، لا يمكنه درك الاعجاز.

(حتى يرد الاعتراض)، ان كان الحصر حقيقيا بالمعنى المذكور.

(بان العرب يعرف ذلك)، اي: يدرك الاعجاز (بحسب السليقة) و الذوق الفطري، كما اشرنا اليه سابقا. بل الحصر اضافي، بالنسبة الى الذوق المكتسب من سائر العلوم، كما سبق آنفا، فلا اعتراض.

(و قد اشير الى هذا)، اي: الى ان بالذوق المكتسب من هذا العلم، لا بغيره من العلوم، ينكشف وجوه الاعجاز حسبما بيناه، (فى مواضع من المفتاح، كقوله- في علم الاستدلال اى تعريف الشيىء بالحد او الرسم اى باجزائه و لوازمه-. وجه الاعجاز امر من جنس الفصاحة و البلاغة).

و في بعض النسخ: (امر خارج من جنس الفصاحة) بزيادة لفظ- خارج- و هو من التصرفات غير المرضية، اذ كون الاعجاز من جنس الفصاحة، امر مفروغ عنه، كما بيناه سابقا، فلا وجه للقول: بانه امر خارج من جنسها، فتأمل.

(لا طريق) مفضيا (اليه، الا طول خدمة هذين العلمين) اي:

علم البلاغة، و علم توابعها، ليحصل منهما الذوق المذكور.

(و) كقوله- (في موضع آخر) من المفتاح-: (لا علم بعد علم الاصول، أكشف للقناع عن وجه الاعجاز، من هذين العلمين)

قيل: المراد بعلم الاصول: النحو، و الصرف، و متن اللغة، بقرينة ما يأتي في اوائل المقدمة، من قوله: «ثم لما كانت المخالفة في المفرد راجعة الى اللغة» الخ و في

اواخرها، من قوله: «ما يتبين في علم متن اللغة» الخ.

قال فى المثل السائر: اما علم النحو، فانه في علم البيان- من المنظوم و المنثـور-، بمنزلة- ابجد- في تعليم الخط.

و هو اول ما ينبغي اتقان معرفته، لكل احد ينطق باللسان العربي ليـأمن مـن معـرة اللحن.

و مع هذا: فانه و ان احتيج اليه في بعض الكلام دون بعض،- لضرورة الافهام- فان الواضع لم يخص منه شينا- بالوضع-، بل جعل الوضع عاما، و الا، فـاذا نظرنـا الـى ضرورته و اقسامه المدونة، وجدنا اكثرها غير محتاج اليه في افهام المعاني.

الا ترى: انك لو امرت رجلا بالقيام، فقلت له: قوم، باثبات الواو، و لم تجـزم، لمـا اختل من فهم ذلك شيء.

و كذلك الشرط، لو قلت: ان تقوم اقوم، و لم تجزم، لكان المعنى مفهوما.

و الفضلات: كلها تجري هذا المجرى، كالحال، و التمييز، و الاستثناء فـاذا قلـت: جاء زيد راكب، و ما في السماء قدر راحة سحاب، و قام القوم الازيد، فلزمت السكون في ذلك كله، و لم تبين اعرابا، لما توقف الفهم على نصب: الراكب، و السحاب، و لا على نصب: زيد.

و هكذا يقال: في المجرورات، و في المفعول فيه، و المفعول له، و المفعول معه.

و في المبتدأ و الخبر، و غير ذلك من اقسام اخر، لا حاجة الى ذكرها لكن قد خرج عن هذه الأمثلة: ما لا يفهم الا بقيود تقيده.

و انما يقع ذلك: في الذي تدلّ صيغته الواحـدة، علـى معـاني مختلفـة و لنـضرب لذلك مثالا يوضحه، فنقول:

اعلم: ان من اقسام الفاعل و المفعول، ما لا يفهم الا بعلامة:

كتقديم المفعول على الفاعل، فانه اذا لم يكن ثم علامة تبين احدهما من الآخر، اشكل الأمر.

كقولك: ضرب زيد عمرو، و يكون زيد هو المضروب، فانه اذا لم تنصب زيدا، و ترفع عمرا. لا يفهم ما اردت.

و على هذا: ورد قوله تعالى: ﴿إِنَّما يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبادِهِ الْعُلَماءُ﴾[1] و كذلك لو قال قائل: ما احسن زيد، و لم يبين الاعراب في ذلك لما علمنا غرضه منه، اذ يحتمل: ان يريد به التعجب من حسنه؛ او يريد به الاستفهام عن اي شيء منه احسن، و يحتمل ان يريد به الاخبار بنفي الاحسان عنه.

و لو بين الاعراب في ذلك، فقال: ما أحسن زيدا، و ما أحسن زيد، علمنا غرضه، و فهمنا مغزى كلامه، لانفراد كل قسم من هذه الاقسام الثلاثة، بما يعرف به من الاعراب.

فوجب حينئذ بذلك: معرفة النحو، اذ كان ظابطا لمعاني الكلام حافظا لها من الاختلاف.

و اول من تكلم في النحو؛ (ابو الاسود الدؤلي) و سبب ذلك:

انه دخل على ابنة له بالبصرة، فقالت له:

يا ابت ما اشد الحرّ- منعجبة-، و رفعت (اشد).

فظنها مستفهمة، فقال.

شهرنا حر.

---

[1] . فاطر/٢٨.

فقالت: يا ابت، انّما اخبرتك و لم اسألك.

فأتى على بن أبي طالب عليه السلام فقال:

يا أمير المؤمنين، ذهبت لغة العرب، و يوشك ان تطاول عليها الزمان ان تضمحل.

فقال عليه السلام له: و ما ذاك؟.

فاخبره خبر ابنته.

فقال عليه السلام: هلم صحيفة: ثم أملى عليه:

ان الكلام لا يخرج عن اسم، و فعل، و حرف- جاء لمعنى-.

ثم رسم له رسوما، فنقلها النحويون في كتبهم.[١]

و قيل: ان ابا الاسود دخل على زياد ابن ابيه، بالبصرة. فقال:

انى ارى العرب قد خالطت العجم، و تغيرت السنتها، افتأذن لي ان اصنع ما يقيمون به كلامهم؟

فقال: لا.

فقام من عنده، و دخل عليه رجل، فقال:

ايها الأمير، مات ابانا، و خلف بنون.

فقال زياد: مات ابانا، و خلف بنون، مه! ردوا عليّ ابا الاسود.

فردوه، فقال: اصنع ما كنت نهيتك عنه.

فوضع شيئا، ثم جاء بعده ميمون الأقرن، فزاد عليه، ثم جاء بعده عنبسة بن معدان المهري. فزاد عليه، ثم جاء بعده عبد اللّه بن ابي اسحاق الحضرمي، و ابو عمر بن

---

١ . مناقب آل ابي طالب، ص٣٢٥؛ بحار، ص ١٦٢؛ الشيعه و الفنون الاسلام، ص٥٥٠.

العلاء، فزادا عليه، ثم جاء بعدهما الخليل بن احمد الازدي، و تتابع الناس، و اختلف البصريون و الكوفيون في بعض ذلك[١].

فهذا: ما بلغني من امر النحو في اول وضعه، و كذلك العلوم كلها، يوضع منها في مبادىء امرها شيء يسير، ثم يزاد بالتديج الى ان يستكمل آخرا.

فان قيل: اما علم النحو، فمسلم اليك: انه تجب معرفته، لكن التصريف لا حاجة اليه، لان التصريف: انما هو معرفة اصل الكلمة و زيادتها، و حذفها، و ابدالها، و هذا لا يضر جهله. و لا تنفع معرفته و لنضرب لذلك مثالا- كيف اتفق- فنقول:

اذا قال القائل: رأيت سرداحا، لا يلزمه ان يعرف: ان الألف في هذه الكلمة، زائدة هى أم اصلية، لأن العرب لم تنطق بها، الا كذلك، و لو قالت: سردحا- بغير الف- لما جاز لأحد، ان يزيد الألف فيها من عنده، فيقول: سرداحا.

فعلم بهذا: انه انما ينطق بالألفاظ، كما سمعت عن العرب، من غير زيادة فيها و لا نقص، و ليس يلزم بعد ذلك: ان يعلم اصلها و لا زيادتها، لأن ذلك امر خارج، تقتضيه صناعة تأليف الكلام.

فالجواب عن ذلك: انا نقول:

اعلم: انا لم نجعل معرفة التصريف كمعرفة النحو، لان الكاتب او الشاعر، اذا كان عارفا بالمعافي، مختارا لها، قادرا على الالفاظ مجيدا فيها، و لم يكن عارفا- بعلم النحو- فانه يفسد ما يصوغه من الكلام، و يختل عليه ما يقصده من المعاني، كما اريناك في ذلك المثال المتقدم.

و اما التصريف: فانه اذا لم يكن عارفا به، لم تفسد عليه معاني كلامه، و انما تفسد

---

١ . الشيعة و فنون الاسلام، ص٥٥.

عليه الاوضاع، و ان كانت المعاني صحيحة و سيأتي بيان ذلك: في تحرير الجواب، فنقول:

اما قولك: ان التصريف لا حاجة اليه، و استدلالك: بما ذكرته من المثال المضروب، فان ذلك لا يستمر لك الكلام فيه:

ألا ترى: انك مثلت كلامك في لفظة- سرداح- و قلت: انه لا يحتاج الى معرفة ان (الالف) زائدة هي ام اصلية. لأنها انما نقلت عن العرب، على ما هي عليه، من غير زيادة و لا نقص.

و هذا: لا يطرد، الا فيما هذا سبيله: من نقل الألفاظ على هيئتها، من غير تصرف فيها بحال.

فاما اذا اريد تصغيرها، او جمعها. و النسبة اليها، فانه اذا لم يعرف الاصل في حروف الكلمة، و زيادتها، و حذفها، و ابدالها، يضل حينئذ عن السبيل، و ينشأ من ذلك مجال للعائب، و الطاعن.

أ لا ترى: انه اذا قيل- للنحوي. و كان جاهلا بعلم التصريف-:

كيف تصغير لفظة (اضطرب) فانه يقول: (ضطيرب) و لا يلام على جهله بذلك، لأن الذي تقتضيه صناعة النحو، قد اتى به.

و ذلك: ان النحاة يقولون: اذا كانت الكلمة على خمسة احرف و فيها حرف زائد، حذفته، نحو قولهم- في منطلق-: (مطيلق) و في جحمرش: (جحيمر) فلفظة (منطلق) على خمسة احرف، و فيها حرفان زائدان، هما: (الميم، و النون) الا ان الميم، زيدت فيها لمعنى فلذلك لم تحذف، و حذفت النون.

و اما لفظة (جحيمرش) فخماسية لا زيادة فيها، و حذف منها حرف -ايضا- و لم

يعلم النحوي: ان علماء النحو انما قالوا ذلك مهملا، اتكالا منهم على تحقيقه من علم الصرف، لأنه لا يلزمهم ان يقولوا في كتب النحو، اكثر مما قالوا، و ليس عليهم، ان يذكروا في باب من ابواب النحو شيئا من التصريف، لأن كلا من النحو و التصريف، علم منفرد برأسه، غير ان أحدهما مرتبط بالآخر، و محتاج اليه.

و انما قلت: ان النحوي اذا سئل عن تصغير لفظة (اضطراب) يقول: (ضطيرب) لأنه لا يخلو: اما ان يحذف من لفظة اضطراب (الألف) او (الضاد) او (الطاء) او (الراء) او (الباء).

و هذه الحروف المذكورة غير (الالف) ليست من حروف الزيادة، فلا تحذف، بل الأولى: ان يحذف الحرف الزائد، و يترك الحرف الذي ليس بزائد.

فلذلك، قلنا: ان النحوي يصغر لفظة (اضطراب) على (ضطيرب) فيحذف الالف، التي هي حرف زائد، دون غيرها، مما ليس من حروف الزيادة.

و اما ان يعلم: ان (الطاء) في (اضطراب) مبدلة من تاء، و انه اذا اريد تصغيرها، تعاد الى الأصل الذي كانت عليه، و هو: (التاء) فيقال: (ضتيرب) بالتاء المنقوطة، فان هذا لا يعلمه الا التصريفى، و تكليف النحوي، الجاهل بعلم التصريف: معرفة ذلك، كتكليفه علم ما لا يعلمه.

فثبت بما ذكرناه: انه يحتاج الى علم التصريف- الى ان قال-:

و اما انه يحتاج الى معرفة اللغة، مما تداول استعماله، فسيرد بيانه عند ذكر اللفظة المفردة، و الكلام على جيدها ورديئها، في المقالة المختصة بالصناعة اللفظية، انتهى.

و لعلنا نورد بعض ما بينه هناك، في طي المباحث الآتية، في المقام المناسب لذلك،- انشاء اللّٰه تعالى-.

و قيل: المراد من علم الاصول: (علم الكلام) بناء على انه لا بد منه، في تأويل المتشابهات، وردها الى المحكمات، و هو العمدة الكبرى في معرفة معاني القرآن، فالبعدية على هذا: رتبية شرفية، كما انها على القول الأول: زمانية. فتأمل.

و كيف كان، فقد استشكل عليه. بان المفهوم من هذا الكلام، بحكم دليل الخطاب، و فحوى المحاورات: ان علم الاصول، اكشف من العلمين، و ان غيرهما كاشف، و هما اكشف، و كلاهما ينافي ظاهر كلام السكاكي و المصنف المصرحين: بان الكشف انما يحصل بالعلمين و غرض الشارح- ايضا- و هو: انه اشار السكاكي، الى انه بهذا العلم يكشف لا بغيره.

و اجيب بوجوه:

منها: ان هذا في قوله: «و قد اشير الى هذا» اشارة الى كون العلم كاشفا، بلا قصد الى الحصر، و هو كما ترى.

و منها: ان (اكشف) قد جرد عن معنى التفضيل، و جعل بعد علم الاصول: متعلقاً بما في (اكشف) من معنى الفعل، و المعنى: ان هذين العلمين، انما يكشفان بعد علم الاصول.

و منها: ان المراد حصر كمال الكشف، لا الكشف نفسه، و هذا- ايضا- كما ترى.

و اعلم: انه يستعمل لفظة (نعم) في تراكيب المصنفين: فيما إذا قصد الانتقال عن الكلام السابق، الى ماله نوع تعلق به، فكأنه جواب عن سؤال مقدر.

و هو: انه هل يمكن لواحد منا، بيان وجه الاعجاز و ادراكه بحقيقته، بمهارته في العلمين.

فاجاب بانه: (لا يمكن بيان وجه الاعجاز، و ادراكه بحقيقته، لامتناع الاحاطة بهذا

العلم، لغير علام الغيوب، فلا يدخل كنه بلاغة القرآن، الا تحت علمه الشامل، كما ذكر- في المفتاح-) و كما سياتي عند قول المصنف: «و لها طرفان: أعلى، و هو: حد الاعجاز» في جواب نظير هذا السؤال.

(و تشبيه) المصنف، (وجوه الاعجاز) اي: وجوه اعجاز القرآن- (في النفس)- أي: في نفسه، اي: في ذهنه (بالأشياء) الثمينة العالية القدر، العزيزة المنال، (المحتجبة)، لعزتها، و علو قدرها (تحت الاستار)، يسمى في الاصطلاح، (استعارة بالكناية).

و هي عند المصنف- كما يأتي في فن البيان، في الفصل الذي عقده لتحقيق: معنى الأستعارة بالكناية، و الاستعار التخييلية-:

ان يضمر التشبيه في النفس، اي: في نفس المتكلم، فلا يصرح بشيء من أركانه، سوى المشبه.

و بعبارة اخرى: ان يشبه شيء: كوجوه الاعجاز- فيما نحن فيه- بشيء في النفس: كالأشياء المحتجبة تحت الاستار و يسكت عن اركان التشبيه، و هي: المشبه، و المشبه به، و وجه الشبه، و اداته، سوى المشبه- كما في المقام- فانه لم يذكر في المقام، سوى المشبه اعني: وجوه الاعجاز.

(و اثبات الاستار) التي هي من لوازم المشبه به، اعني: الاشياء المحتجبة، (لها).

اي: لوجوه الاعجاز، حتى يدل على ذلك: التشبيه المضمر في النفس، يسمى في الاصطلاح:

(استعارة تخييلية)، كما قال في ذلك الفصل:

و يدل عليه، اي: على ذلك التشبيه المضمر في النفس، بان يثبت للمشبه أمر مختص بالمشبه به، من غير ان يكون هناك: امر متحقق حسا او عقلا، يجري عليه اسم

ذلك الأمر، فيسمى التشبيه المضمر في النفس:

(استعارة بالكناية) او مكنيا عنها.

اما الكناية: فلانه لم يصرح به، بل انما دل عليه بذكر خواصه و لوازمه.

و اما الاستعارة: فمجرد تسمية، خالية عن المناسبة، و يسمى- اثبات ذلك الامر المختص بالمشبه به للمشبه-: (استعارة تخييلية) لأنه قد استعير للمشبه ذلك الأمر الذي يخص المشبه به، و به يكون كماله، او قوامه في وجه الشبه، ليخيل انه من جنس المشبه به.

ثم ذلك الأمر المختص بالمشبه به، المثبت للمشبه، على ضربين:

احدهما: ما لا يكمل وجه الشبه في المشبه به بدونه.

و الثاني: ما به يكون قوام وجه الشبه في المشبه به.

فاشار الى الأول بقوله: كما في قول ابى ذويب الهذلى:[1]

و اذا المنية انشبت اظفارها   الفيت كل تميمة لا تنفع[2]

---

١ . هو ابوذونب هو خويليد ابن خالد بن مجرب، ابوذونب من ابن هذيل بن مدركة من مضرر شاعر فحل مخظرم ادرک الجاهلية والاسلام وسکن المدينة و اشترک في الغزوة والفتوح و عاش الى ايام الخليفة عثمان بن نعمان فخرج في جند عبدالله ابن سعيد بن ابي سرح الى افريقية سنة ٢٦ الموافق٦٤٧ م فشهد فتح افريقية و عاد مع عبدالله ابن زبير و جماعة يحملون بشري الفتح الى خليفة عثمان فلما كانوا بمصرمات ابو ذونيب فيها سنتة ٢١ هجري ا لموافق ٦٤٨م . قال البغدادي هو اشعر هذيل من غر مدافعة وفد ابوذونيب علي رسول الله ليلة وفاته فادركه وهو مسجي و شهد دفنه اشهر شعره عينية رثنه بها خمسة ابناء له اصيبوا بالطاعون في عام واحد مطلعها امن المنونوالبية تستوجبه. الكامل ابن اثير، ج٣، ص٣٥؛ الاعلام، ج٢، ص٣٢٥؛ غريب القرآن في شعر العرب، ص٢٥.

٢ . شرح شواهد المغني، ج ١، ص ٢٦٣.

و التميمة: الحررة، التي تجعل معاذة، يعني: اذا علق الموت مخلبه في شيء ليذهب به، بطّلت عنده الجيل.

روى: انه هلك لابى ذويب- في عام- خمس بنين، و كانوا فيمن هاجروا الى مصر، فرثاهم بقصيدة، منها هذا البيت، و منها قوله:[1]

اودى بنى و اعقبونى حسرة   عند الرقاد و عبرة لا تقلع

حكى: ان الحسن بن علي عليه السلام دخل على معاوية يعوده، فلما رآه معاوية، قام و تجلد، و انشد:[2]

بتجلدي للشامتين اريهم   انى لريب الدهر لا اتضعضع

فاجابه الحسن عليه السلام - على الفور- و قال:

و اذا المنية انشبت اظفارها ... البيت.

شبه ابو ذويب- في نفسه-: المنية بالسبع، في اغتيال النفوس بالقهر و الغلبة، من غير تفرقة: بين نفاع و ضرار، و لا رقة لمرحوم، و لا بقيا على ذي فضيلة.

فاثبت لها، اي: للمنية الأظفار، التي لا يكمل ذلك الاغتيال فيه اي: في السبع بدونها، تحقيقا للمبالغة في التشبيه.

فتشبيه المنية: بالسبع- في النفس- استعارة بالكناية، و اثبات الأظفار للمنية: استعارة تخييلية.

---

[1] . شرح شواهد الشعرية في امات الكتب النحوية، ج ٢، ص ٩٩؛ حاشية الصيان على شرح الاشموني على الفية ابن مالک، ج ٢، ص ٤٤٠؛ شرح شواهد المغني، ج ١، ص ٢٦٢.

[2] . العقد الفريد، ج ٣، ص ٢٠٧.

و اشار الى الثانى بقوله: و كما في قول الآخر:[١]

و لئن نطقت بشكر برك مفصحا   فلسان حالي بالشكاية انطق

شبه- في النفس- الحال: بافسان متكلم، في الدلالة على المقصود و هذا هو الاستعارة بالكناية، فاثبت لها، اي: للحال، اللسان الذي به قوامها، اي. قوام الدلالة فيه، اي: في الانسان المتكلم. و هذا استعارة تخييلية، انتهى.

و لا يذهب عليك: ان الاستار بالنسبة الى الاشياء المحتجبة، من قبيل القسم الأول. كما هو واضح.

(و ذكر الوجوه: ابهام)، و ال ايهام- كما ذكر المصنف، في الفن الثالث، في تعداد المحسنات اللفظية-؛ ان يطلق لفظ له معنيان اما بالاشتراك، او التواطي او الحقيقة و المجاز- كما في الاتقان- قريب و بعيد، و يراد البعيد، اعتمادا على قرينة خفية- كما في المقام- فان للوجه معنيين؛ قريب ليس بمراد، و هو: العضو المخصوص و بعيد، و هو؛ الطريق.

و المراد في المقام ذلك، و القرينة عليه: العقل السالم، و الذهن الوقاد و الذوق، الذى لا يوجد الا في اولى الطبع السليم، و الفهم المستقيم.

و لذلك: جعل الاصوليون الكلام المشتمل على الايهام، من قسم المتشابه و سموه: (المؤول).

قال في البديع- في بيان التوجيه-: قال السكاكي: و منه متشابهات القرآن- باعتبار- و هو: احتمالها للوجهين المختلفين.

و تفارقه- باعتبار آخر- و هو: انه يجب في التوجيه استواء الاحتمالين، و في

---

١ . مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح، ج ٢، ص ٢٤.

المتشابهات: احد المعنيين قريب، و الآخر بعيد.

و لهذا: قال الساكي: و اكثر متشابهات القرآن، من قبيل التورية و الايهام.

قال في الاتقان: قال الزمخشري: و من امثلتها: ﴿الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى﴾[۱] فان الاستواء على المعنيين: الاستقرار بالمكان، و هو المعنى القريب، و الملك، و هو المعنى البعيد المقصود، و الاول محال على اللّه تعالى.

و قال في الموضع المذكور: التورية، و يسمى: الايهام، ضربان: مجردة، و هي التورية التي لا تجامع شيئا مما يلائم المعنى القريب، نحو: ﴿الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى﴾.[۲]

فانه اراد- بالاستواء-: معناه البعيد، و هو: استولى، و لم يقرن به شيء مما يلائم المعنى القريب، الذي هو: الاستقرار.

و مرشحة، و هي: التي تجامع شيئا مما يلائم المعنى القريب، المورى به عن المعنى البعيد المراد.

اما بلفظ قبله، نحو: ﴿وَ السَّماءَ بَنَيْناها بِأَيْدٍ﴾[۳] فانه اراد- بايد- معناها البعيد، اعني: القدرة، و قد قرن بها ما يلائم المعنى القريب اعنى: الجارحة المخصوصة، و هو قوله: ﴿بَنَيْناها﴾.

---

۱. طه/ ٥.

۲. طه/ ٥.

۳. الذاريات/ ٤٧.

او بلفظ بعده، كقول ابى الفضيل عياض-[١] يصف ربيعا باردا-:[٢]

او الغزالة من طول المدى خرفت   فما تفرق بين الجدي و الحمل

يعنى: كأن الشمس، من كبرها و طول مدتها، صارت (خرفة) قليلة العقل، فنزلت في برج الجدي، في اوان الحلول ببرج الحمل.

اراد بالغزالة: معناها البعيد، اعني: الشمس، و قد قرن بها ما يلائم المعنى القريب، الذي ليس بمراد، اعني: الرشاء، اي:

ولد الظبي، حيث ذكر الخرافة، و كذا ذكر الجدي و الحمل.

و قد يكون كل من التوريتين، ترشيحا للاخرى، كبيت السقط:[٣]

اذا صدق الجد افترى العم للفتى   مكارم للفتى و ان كذب الخال

أراد بالجد الحظ، و بالعم: الجماعة من الناس، و بالخال: المخيلة.

و معنى البيت: انه اذا صدق جد الأنسان، اي: صح حظه و بخته، كذب الناس له، و اشاعوا عنه مكارم لا تنام، اي: لا تسكن و لا يضعف اشتهارها، و ان كذب الخال، اي: و ان عدمت العلامات الدالة على الخير و الكرم في ذلك الشخص.

فان قلت: قد ذكر صاحب الكشاف- في قوله تعالى-: ﴿الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ

---

١ . هو القاضي ابوالفضل عياض بن موسي ابن عياض بن محمد بن موسى له تصانيف كثيرة منها مشارف الانوار والتنبيهات توفي في شهر رمضان سنة اربعة و اربعين وخمسة مأة انظر منظر الانسان، ترجمه وفيات الاعيان، ج٢، ص٤٤٨. مترجم: احمد بن محمد بن عثمان ابن علي بن احمد الشجاع البحتري

٢ . خزانة الادب، ج ٣، ص ٥٣٥.

٣ . خزانة الادب، ج ٣، ص ١٩٠.

اسْتَوى﴾:[١] انه تمثيل.

لأنه لما كان الاستواء على العرش، و هو: سرير الملك، مما يرادف الملك، جعلوه كناية عن الملك.

و لما امتنع هنا المعنى الحقيقي، صار مجازا، كقوله تعالى: ﴿وَ قالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾.[٢]

اي: هو بخيل، ﴿بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتانِ﴾[٣] أي: هو جواد، من غير تصور يد، و لا غل، و لا بسط.

و التفسير بالنعمة، و التمحل للتثنية، من ضيق العطن، و المسافرة من (علم البيان) مسيرة أعوام.

و كذا: قوله: ﴿وَ السَّماءَ بَنَيْناها بِأَيْدٍ﴾[٤] تمثيل و تصوير لعظمته، و توقيف على كنه جلاله، من غير ذهاب بالأيدي، الى جهة حقيقة او مجاز، بل يذهب الى اخذ الزبدة، و الخلاصة من الكلام، من غير ان يتمحل لمفرداته حقيقة او مجاز.

و قد شدد النكير: على من يفسر (اليد) بالنعمة، و (الايدي) بالقدرة، و (الاستواء) بالاستيلاء، و (اليمين) بالقدرة.

و ذكر الشيخ في- دلائل الاعجاز- انهم و ان كانوا يقولون: المراد (باليمين) القدرة،

---

١. طه/ ٥.

٢. المائده/ ٦٤.

٣. المائده/ ٦٤.

٤. الذاريات/ ٤٧.

فذلك تفسير- منهم- على الجملة، و قصدهم الى نفي الجارحة بسرعة، خوفا على السامع من خطرات، تقع الجهال و اهل التشبيه، و الافكل ذلك من طريق التمثيل.

قلت: جرى المصنف في جعل الآيتين: مثالين للتورية، على ما اشتهر بين اهل الظاهر، من اهل التفسير ... انتهى.

و قد ظهر من تقسيم التورية: ان الايهام، اي: التورية فيما نحن فيه، من قبيل القسم الاول، و لاحتمال كونه من قبيل القسم الثاني- بقرينة الاستار- وجه وجيه، تعرفه من البيان الآتي في الترشيح عن قريب.

(و) يقال: ان (تشبيه) المصنف (الاعجاز) الذي في القرآن، (بالصور الحسنة)، التي لا يدرك حسنها، الا اهل الذوق و النظر. و اذا ادركه، لا يمكن له توصيفه لغيره.

(استعارة بالكناية) و قد تقدم بيانها، و وجه تسميتها، (و اثبات) المصنف للاعجاز (الوجوه) التي بها قوام المشبه به، اي. الصور الحسنة (استعارة تخييلية)، قد تقدم بيانها ايضا.

(و ذكر الاستار) التي تلائم المشبه به، اعني: الصور الحسنة، و تناسبه (ترشيح):

و هو- ايضا- من اقسام الاستعارة، و حاصله و مميزه: ان يذكر شيء يلائم المشبه به، ان كان في الكلام تشبيه، او المستعار منه، ان كان فيه استعارة، او المعنى الحقيقي، ان كان فيه مجاز مرسل.

و الفرق بينه و بين التخييلية، بقوة الاختصاص و التعلق بالمشبه به و نظيريه، فما يكون اقوى اختصاصا و تعلقا به اثباته: تخييلية، و ما يكون دونه فذكره ترشيح.

قال في بحث الاستعارة: «و الاستعارة باعتبار آخر، غير اعتبار الطرفين و الجامع و اللفظ، ثلاثة اقسام:

لأنها اما ان لم تقترن بشيء يلائم المستعار له او المستعار منه، او قرنت بما يلائم المستعار له او المستعار منه.

الاول: مطلقة، و هي: ما لم تقرن بصفة، و لا تفريع، اي: تفريع كلام بما يلائم المستعار له او المستعار منه، نحو: عندي اسد، و المراد بالصفة: المعنوية، لا النعت النحوى، على ما مر في بحث القصر:

(من ان بين الصفة المعنوية، التي هي معنى قائم بالغير، و النعت النحوي الذي هو تابع يدل على ذات و معنى، فيها غير الشمول عموم من وجه لتصادقهما على العلم- في قولنا-: اعجبنى هذا العلم، و صدق الصفة المعنوية بدون النعت على العلم- في قولنا-: العلم حسن، و صدقه بدونها على الرجل- في قولك-: مررت بهذا الرجل.

و الثاني: مجردة، و هي: ما قرن بما يلائم المستعار له، كقوله اي: قول كثير:[1]

غمر الرداء اذا تبسم ضاحكا غلقت بضحكته رقاب المال

اي كثير العطاء، استعار الرداء للعطاء، لأنه يصون عرض صاحبه كما يصون الرداء ما يلقى عليه.

ثم وصفه بالغمر الذي يلائم العطاء، دون الرداء، تجريدا للاستعارة و القرينة: سياق الكلام، اعني: قوله: اذا تبسم ضاحكا اي: شارعا في الضحك آخذا فيه، يقال: غلق الرهن في يد المرتهن، اذا لم يقدر على انفكاكه، يعني: اذا تبسم غلقت رقاب امواله في ايدي السائلين.

---

١ . هو ابوحجر كثيربن عبدالرحمن ابن ابي جمعه كان من مشاهر العشاق العرب لزة بنت جميل ابن حفص من ابن حاجب ابن غفار ابن مليل و لهذا كان اكثر اشعاره في حقها و من اشهر الشعراء الشيعة توفي كثير في سنة خمسة و مأة ق، منظرالانسان ، في ترجمة وفايت الاعيان ج٢، ص٥٣١.

و الثالث: مرشحة، و هي ما قرن بما يلائم المستعار منه، نحو قوله تعالى: ﴿أُولٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلالَةَ بِالْهُدى فَما رَبِحَتْ تِجارَتُهُمْ﴾.[١]

فانه استعار الاشتراء للاستبدال و الاختيار، ثم فرع عليها ما يلائم الاشتراء من الربح و التجارة» انتهى.

و المقام من هذا القسم، لان الاستار تلائم الصور الحسنة، و الوجوه المليحة، فتأمل.

(و قد جرينا في هذا) اي: في تعيين ان التشبيه و ما يتعلق به، من اي اقسام الاستعارة و نحوها، على نحو ينطبق (على اصطلاح المصنف) فقط.

لا على وجه ينطبق على رأي الجميع، و نحن بينا بمقدار الحاجة:

تفصيل المقام، خوفا من فوت الفرصة، لانها تمر مر السحاب، و حذرا من ان لا يساعدنا التوفيق: لشرح كل في محله، فاذا ساعدنا التوفيق لذلك، نفصله بحول اللّه و قوته كمال التفصيل، مع ما في كل واحد منها من القال و القيل- انشاء اللّه تعالى-.

(و القرآن) فيه وجوه، بل اقوال اشتقاقا و معنى:

احدها: انه مصدر كالغفران و الشكران، من قرأ بمعنى: جمع فوزنه (فعلان)، و هو: (بمعنى مفعول)، كما قالوا: ان اللفظ بمعنى: ملفوظ، و الخلق، بمعنى: مخلوق.

ثم (جعل) بحسب الاشتراك اللفظى،- كما في المعالم- تارة (اسما) اي: اسم جنس (للكلام المنزل على النبي ص)، و عليه: يطلق القرآن على المجموع، و على السورة، و على الآية، بل و على حرف واحد منه، ان كان المراد من الكلام: معناه

---

١. بقره/ ١٦.

اللغوي.

و تارة اخرى: جعل: علما للمجموع الشخصي المعين، الذي اوله الفاتحة، و آخره المعوذتين، فيصدق على السورة- مثلا- انها قرآن و بعض القرآن، بالاعتبارين.

قال- في المجمع-: هو اسم لكتاب اللّه خاصة، لا يسمى به غيره، و انما سمى: قرآنا لأنه يجمع السور و يضمها، و قيل: لأنه جمع القصص، و الأمر، و النهي، و الوعد، و الوعيد، و الآيات، و السور بعضها الى بعض.

و هو: مصدر، كالغفران و الكفران، يقال: فلان يقرأ قرآنا حسنا، اي: قرآنته حسنة.

و في الحديث: القرآن جملة الكتاب، و الفرقان: المحكم الواجب العمل به.

ثانيها: انه مشتق من القرى، بمعنى الضيافة، لأن القرآن مائدة اللّه للمؤمنين[1].

و للمصباح هاهنا كلام مشتبه المراد، لأنه ذكر القرآن في مادة:

(قرى) الناقص اليائي، و لكن ظاهر كلامه: انه مشتق من قرأ مهموز اللام، بمعنى: التلاوة، و هذا نصه:

قرأت ام الكتاب في كل قومة، و بام الكتاب، يتعدى بنفسه و بالباء، قراءة، و قرآنا.

ثم استعمل القرآن اسما، مثل الشكران و الكفران، و اذا اطلق انصرف شرعا: الى المعنى القائم بالنفس، و لغة: الى الحروف المقطعة لأنها هي التي تقرأ نحو: كتبت القرآن و مسسته.[2]

و ثالثها: انها مشتق من المقارنة، لما قورن فيه اللفظ الفصيح بالمعنى الصحيح.

و رابعها: ما فى الاتقان، نقلاً عن قطرب، انه انما سمى قرآنا:

---

[1] . مجمع البحرين، باب النون اوله القاف، ج ١، ص ٣٤٠.

[2] . المصباح المنير، ص ٥٠٢.

لأن القارىء يظهره، و يبينه من فيه، اخذا من قول العرب: ما قرأت الناقة سلاقط، اي: ما رمت بولد، اي: ما اسقطت ولدا، اي: ما حملت قط.

و القرآن يلفظه القارىء من فيه، و يلقيه، فسمى: قرآنا.

و قال الفراء: هو مشتق من القرائن، لأن الآيات منه يصدق بعضها بعضا، و يشابه بعضها بعضا، و هي: قرائن.

و على القولين: هو بلا همز- ايضا- و نونه اصلية.

و قال الزجاج: هذا القول سهو، و الصحيح: ان ترك الهمزة من باب التخفيف، و نقل حركة الهمزة الى الساكن قبلها.

و قال جماعة: هو اسم علم غير مشتق، خاص بكلام اللّه، فهو غير مهموز.

و لا يذهب عليك: ان كون القرآن منصرفا، يدفع الاعتماد على بعض هذه الوجوه و الأقوال، فلا تغفل.

(و نظمه: تأليف كلماته، مترتبة المعاني) اللغوية لها، (متناسقة الدلالات) الاصطلاحية لتلك الكلمات، (على حسب ما يقتضيه العقل):

بان يكون كل كلمة، في مرتبتها التى يقتضيها معنى تلك الكلمة مثلا: اذا كان معناها لازما، او مسببا عن معنى كلمة اخرى. اخرت الدالة على اللازم، او المسبب عن الاخرى.

و اذا اريد الحصر في احد المعمولات، قدم على عامله، و على غيره من المعمولات، و هكذا.

و اذا كان مقتضى الحال و المقام: الدلالة المطابقية، اتى بها، و كذلك التضمنية و الالتزامية، و هكذا.

و الحاصل: ان لكل كلمة مع صاحبتها مقام، لا بد ان تذكر في ذلك المقام، و سيأتي لذلك زيادة توضيح عن قريب، عند قوله: «فمقام كل من الاطلاق و التنكير ... الخ».

فظهر من هذا البيان: ان المراد من المعاني: المدلولات اللغوية و من الدلالات: اقسام الدلالة الاصطلاحية، فلا تكرار كما توهمه بعض القاصرين.

(لا تواليها) اي: الكلمات، (في النطق) و التلفظ، (و ضم بعضها الى بعض، كيفما اتفق) اي: من غير رعاية المناسبة بين معاني الكلمات و دلالاتها، (على حسب ما اوضحناه).

و هذا (بخلاف نظم الحروف) الهجائية، التي يتركب منها الكلمة.

(فانه) اي: نظم الحروف، عبارة عن (تواليها)، اي: الحروف (في النطق) و التلفظ، (من غير اعتبار معنى) لها (يقتضيه العقل).

لأنها ليس لها معنى، لأنها لم توضع للمعنى، بل وضعت لغرض التركيب، فلا يراعى في النطق بها الا التركيب، و ضم بعضها الى بعض، كيفما اتفق.

(حتى لو قيل- مكان ضرب-: ربض، لما ادى الى فساد) من حيث تركيب الحروف.

(و) ليعلم: انه (ليس الاعجاز بمجرد الألفاظ)، كما يوهمه ظاهر قوله: «و نظمه: تأليف كلماته ... الخ» بل الاعجاز: باعتبار تأليف الألفاظ و الكلمات، على النحو المخصوص المتقدم.

(و الا لما كان للطائف العلمين: مدخل فيه) اي: في الاعجاز.

(لأنها) اي: لطائف المعلمين، (لا تتعلق بنفس الألفاظ)، مجردا عن اعتبار ترتب

المعانی، و تناسق الدلالات.

(فلهذا) اي: لأن النظم عبارة: عن التأليف المخصوص المتقدم (اختار) المصنف: (النظم على اللفظ).

لأن النظم عبارة: عن التأليف المخصوص المتقدم.

و سيأتي لهذا زيادة- تحقيق عند قول المصنف: «و كثيرا ما يسمى فصاحة ايضا».

(و لأن فيه) اى: في اختيار النظم: (استعارة لطيفة، و اشارة:

الى ان كلماته) اى: القرآن (كالدرر)، حيث شبه: ترتيب كلمات القرآن، بترتيب الدرر في السلك، لأن النظم في اللغة: ادخال الدرر و نحوها في السلك.

قال- في المصباح-: نظمت الخرز نظما، من باب- ضرب-:

جعلته في سلك، و هو النظام،- بالكسر- انتهى[1].

او شبه: نفس الكلمات بالدرر، فيكون اثبات النظم استعارة تخييلية.

(و كان القسم الثالث)، عطف على: «كان علم البلاغة و توابعها الخ» (من مفتاح العلوم، الذي صنفه الفاضل العلامة، سراج الملة و الدين ابو يعقوب، يوسف السكاكي- تغمده اللّه بغفرانه-).

قال ياقوت- في معجمه-: (ابو يعقوب) يوسف بن ابي بكر ابن محمد السكاكی، من اهل خوارزم، علامة امام في العربية، و المعاني، و البيان، و الأدب، و العروض، و الشعر، متكلم، فقيه، متفنن في علوم شتّى.

و هو: احد افاضل العصر، الذين سارت بذكرهم الركبان.

ولد سنة (٥٥٤).

---

١. المصباح المنير، ج ٢، ص ١٦٦.

و صنف (مفتاح العلوم) في اثني عشر علما، احسن فيه كل الاحسان و له غير ذلك.

و هو- اليوم- حي. ببلدة (خوارزم).

و قال غيره: كان من جملة علماء دولة السلطان (محمد خوارزمشاه) و من المعاصرين (للمحقق الطوسي).

قيل: انه كان في بدء امره حدادا، فعمل بيده محبرة صغيرة من حديد، و جعل لها قفلا عجيبا، و لم يزد وزن تلك المحبرة و قفلها على قيراط واحد، فأهداها الى ملك زمانه، و لما رآها الملك و ندماء مجلسه، لم يزيدوا على الترحيب به شيئا.

فاتفق انه في حين وقوفه- في ذلك المجلس- دخل رجل قام له الملك بالاحترام.

فسأل عنه السكاكي؟ فقيل: انه من جملة العلماء.

فمن هذه الساعة، دخلته فكرة التحصيل، و كان قد بلغ عمره ثلاثين سنة. توفى سنة (٦٢٦).

و يحكى عن السيوطي: ان السكاكي نسبة جده، لأنه كان سكاكا للذهب او الفضة.

قال ابن خلدون: السكة: هي الختم على الدنانير و الدراهم المتعامل بها بين الناس، بطابع حديد تنقش فيه صور او كلمات مقلوبة و يضرب بها على الدنانير او الدراهم، فتخرج رسوم تلك النقوش عليها مستقيمة، بعد ان يعير عيار النقد من ذلك الجنس في خلوصه بالسبك مرة بعد اخرى، و بعد تقدير اشخاص الدنانير و الدراهم، بوزن معين يصطلح عليه، فيكون لتعامل بها عددا، و ان لم تقدر اشخاصها يكون التعامل وزنا. و لفظ (السكة) كان اسما للطابع، و هي الحديدة المتخذ لذلك، ثم نقل الى اثرها، و هي النقوش الماثلة على الدنانير و الدراهم، ثم نقل الى القيام على ذلك،

و النظر في استيفاء حاجاته و شروطه، و هي:

الوظيفة، فصار علما عليها في العرف الاول.

و قال المؤرخ جودت باشا- في تاريخه-: ان بمقتضى التحقيقات التى وقفنا عليها في هذا الباب، تبين: ان اليونانيين، هم الذين احدثوا السكة، قبل الفين و ستمائة سنة و كسور.

و كان قبل ذلك: يتبادلون الاموال بالسبائك المصنوعة من الذهب و الفضة و ما شابهها، و كانوا ينقشون عليها: تارة رسم صنم، و طورا رسم الابنية، و الجبال، و النبات، و الاشجار، و طورا كان الحكام المستقلون، يرسمون صورهم. انتهى.[1]

اما المصنف: فهو على ما حكى- من الشذرات-: قاضي القضاة جلال الدين، محمد بن عبد الرحمن بن عمر بن احمد بن محمد ابن عبد الكريم بن الحسن بن علي بن ابراهيم بن على بن احمد بن دلف ابن ابي دلف العجلي، القزويني، ثم الدمشقي، الشافعي.

مولده: بالموصل، سنة (٦٦٦).

و تفقه على ابيه، و اخذ الأصلين عن الاربلى، و سكن الروم مع ابيه، و اشتغل في انواع العلوم، الى ان قال:

و الف (تلخيص المفتاح) في المعاني و البيان، و شرحه بشرح سماه (الايضاح). انتهى.[2]

---

١ . لاجل المزيد الاطلاع انظر الكني و الالقاب، ج٢، ص٢٨٤؛ بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، ج٢، ص٥٩٢

٢ . انظر توضيح البحث في مصادر المذكورة.

قال الذهبي: توفى بدمشق، في جمادى الاولى، سنة (٧٣٩)، و دفن بمقابر الصوفية. انتهى.[1]

و قزوين بلدة مشهورة من بلاد ايران.

و اما الشارح: فهو على ما صرح نفسه- في المختصر-: مسعود ابن عمر المدعو: (بسعد التفتازاني).

قال بعض الفضلاء: و الانصاف: ان هذا الرجل محقق في عامة الفنون التي تناولها، مشارك في علوم كثيرة، مكثر في التأليف، فهو يحسن علوم العربية و يجيد التكلم فيها، و يتكلم في اصول الاعتقاد و اصول الفقه، و الفقه نفسه، و التفسير، بصورة تخفظ له مكانة سامية في حلبة الفضل و الفضلاء.

اخذ عن القطب الرازى، و العضد الايجي، و تقدم في الفنون، و اشتهر ذكره، و طار صيته، و انتفع الناس بتصانيفه، و كانت في لسانه لكنة، و انتهت اليه معرفة العلم بالمشرق.

قال- في الشذرات، ناقلا عن غيره-: و فرغ من شرح الزنجاني حين بلغ ست عشرة سنة. و من شرح تلخيص المفتاح، في سنة (٧٤٨) بهرات.

قال صاحب الروضات: و جعله هدية الى حضرة سلطانها المعظم- في ذلك الزمان-: معز الدين، ابي الحسين المعروف: بمحمد كرت و كان عمره حين الشروع عشرين سنة، و تاريخ الشروع سنة (٧٤٣) و التولد حسب ما يراه صاحب الروضات: (٧٣٣) و الوفاة: (٧٩٣).

ثم ذكر في الروضات: له ستة عشر مصنفا توفى بسمرقند، و نقل نعشه الى سرخس، و دفن بها.

---

١. الكني و الالقاب، ج٢، ص١٩٢.

و في سبب وفاته: حكاية شبيهة بالقصة الزنبورية، تذكر في كتب التراجم.

اما تفتازان، فقال- في مراصد الاطلاع-: قرية كبيرة، من نواحى- نسا- وراء الجبل، و قال: (نسا) بفتح اوله و القصر، هو: اسم بلد.

كان سبب تسميته بهذا الاسم: ان المسلمين لما وردوا خراسان، قصدوها، فلما اتوها، لم يروا بها رجلا، فقالوا: هؤلاء نساء، و النساء لا يقاتلون، فننسي أمرها الى ان تعود رجالها، و تركوها و مضوا.

و هي بخراسان، بينها و بين سرخس يومان، و بينها و بين ابيورد يوم، و بينها و بين نسابور ست او سبع مراحل.

و قال: ايضا، خراسان: بلاد واسعة، اول حدودها- مما يلي العراق- اذا زورد، قصبة جوين و بيهق، و آخر حدودها- مما يلي الهند- طخارستان، (المسمى اليوم بتركستان في افغانستان) و غزنه و سجستان، و ليس ذلك منها.

و من امهات بلادها، نيسابور، و هرات، و مرو: و هي كانت قصبة، و بلخ، و طالقان، و نساء، و ابيورد، و سرخس، و ما تخلل ذلك: من المدن التي دون جيحون.

و من الناس من يدخل اعمال خوارزم فيها.

و قيل: خراسان اربعة ارباع:

فالربع الاول: ابرشهر، و هي: نيسابور، و فوهستان، و الطبسين و هرات، و بوشنج، و باذغيس، و طوس، و هى: طابران.

و الربع الثاني: مرو الشاه جهان، و سرخس، و نساء، و ابيورد، و مرو الروز، و الطالقان، و خوارزم، و آمل، و هما على جيحون. و الربع الثالث: و هو غربي النهر، و بينه و بين النهر ثمانية فراسخ الفارياب، و جوزجان، و طخارستان العليا، و خست، و

اندرابه، و الباميان، و بغلان، و والج، و رستاق بيل، و بذخشان، و هـو: مـدخل النـاس الى تبت.

و الربع الرابع: ما وراء النهر: بخارى، و الشاش، و الطرازبند، و الصفد، و هوكس، و نسف، و رويان، و اشروسنه، و سنام، و فرغانه و سمرقند.

قال: و الصحيح الأول، و هذا قول البلاذري، و انما قاله: لأن جميع ذلك كـان اولا مضموما الى والى خراسان.

و قال: غزنه- بفتح اوله، و سكون ثانيه، ثم نون- هكـذا بقولونـه، و الـصحيح عنـد العلماء: غزنين، و يعربونها، فيقولون:

جزنه، و يقال لمجموع بلادها: زابلستان، و غزنة قصبتها، و هى:

مدينة عظيمة، و ولاية واسعة، في طرف خراسان، و هى الحد بين خراسان و الهند.

و قال: غرشستان، (و يقال لهـا اليـوم: اجرسـتان)- بـالفتح، ثـم الـسكون، و شـين معجمة، و سين مهملة، و تاء مثناة من فوق، و آخره نـون-: ولايـة برأسـها، هـرات فـي غربيها، و الغور في شرقيها، و مرو الروز عن شماليها، و غزنة عن جنوبها، و يقال لهـا: غرجستان، ناحية واسعة، كثيرة القرى، و بها نهر، و هو: نهر مرو الروز.

و علي هذه الولاية: درب ابواب عديدة، لا يمكن دخولها الا باذن، و لهـا مـدينتان، تسمى: احديهما (بسنين) او (نشين) و الاخرى (سورمين).

و هما متقاربان في الكبر، بينهما مرحلة.

و قال ايضا: غور- بضم اوله، و سكون ثانيه، و آخره راء- جبال و ولاية، بين هرات و غزنة، و هى بلاد باردة، موحـشة، واسـعة و هـي- مـع ذلـك- لا تنطـوي علـى مدينـة مشهورة، و اكبر ما فيها قلعة، يقال لها: فيروز كوه، فيها تسكن ملوكهم.

و قال: سنك سرخ (و يقال لها اليوم: سنك ماشه): قلعة حصينة بالغور، بين هرات و غزنين، و جميع ما ذكر من غرشستان الى سنك ماشه، تسمى اليوم: هزاره جات، في افغانستان، و تسمى حصة منها: ده زنكى، او ديزنكى، و حصة اخرى: جاغوري، و مركزها و مقر حاكمها: سنك ماشه.

و هي: من اعمال غزنين، بينها و بين غزنين ست مراحل، و بين موطني و بين سنك ماشه: مرحلة واحدة، و هو قرية تسمى: خاربيد، من قرى الميتو.

(اعظم ما صنف، خبر كان) فى قوله: كان القسم الثالث (فيه اي: في علم البلاغة و توابعها، من الكتب المشهورة) في علم البلاغة و توابعها، لفظة- من- مع مجرورها (بيان لما) في قوله: ما صنف (نفعا)، محول عن الفاعل، على حذو ما تقدم في قدرا و سرا.

و هو (تميز من) النسبة (فى اعظم) لا من المشهورة.

اعلم: ان ما يتأدى اليه الفعل و يترتب عليه، يسمى: غاية، ان كان باعثا للفاعل على صدور ذلك الفعل، و قد يسمى: غرضا، من حيث انه يطلب بالفعل، و الا يسمى: فائدة.

ثم ان كان مما يتشوقه الكل طبعا، يسمى: نفعا و منفعة (لكونه) اي: القسم الثالث (احسنها ترتيبا، اي: لكون القسم الثالث احسن الكتب المشهورة من جهة الترتيب، و هو وضع كل شيء في مرتبته) التي يقتضي الذوق السليم وضعه فيها.

(فلكل مسألة) و كذلك كل باب و فصل (- مثلا- مراتب) يمكن وضعها في كل واحدة من تلك المراتب، لكن يعلم بحكم الذوق: ان (بعضها) اي: المراتب (اليق بها)، اي: بكل واحدة من تلك المسائل.

(فوضعها) اي: المسألة (فيه) اي: في ذلك البعض الأليق، (احسن) من وضع تلك المسألة في بعض آخر من مراتبها، غير الأليق بها، و كذلك الأبواب و الفصول.

و الحاصل: ان كل مسألة و كذلك كل باب و فصل، يجوز ان تكون لها مراتب تناسب ان توضع فيها، و بعض تلك المراتب أحسن و أليق بها، فعلى هذا جاز ان يكون تأليف بعض المصنفين و المؤلفين أحسن ترتيبا من تأليف الآخرين.

(و ان شئت ان تعرف صدق هذا المقال، فعليك بكتب الشيخ عبد القاهر)، مع كمال تبحره في هذا الفن و بلاغته، (تراها) اي:

كتبه (كأنها عقد) ثمين، (قد انفصم) اي: انقطع (فتناثرت لآليه).

و ذلك: لأنه لم يراع في كتبه ما يجب في فن التأليف: من مراعات حسن الترتيب، و تناسب التركيب في المسائل و الابواب و الفصول.

و نحن نذكر اكثر عباراته في الكتاب، كلا في محله المناسب ان ساعدنا التوفيق لاتمامه- ان شاء اللّه تعالى- لأنه ولي التوفيق. (و لكونه) اي القسم الثالث (اتمها)، اي: الكتب المشهورة- في علم البلاغة و توابعها- (تحريرا و هو:) اي: التحرير- في اللغة-: الاعتاق، و تخليص العبد من الرق، و في الاصطلاح: (تهذيب الكلام)، عن الحشو و الزوائد و التعقيد.

و قيل: عليه ان هذا يفيد ان غيره من الكتب موصوف بتمام التحرير و ان القسم الثالث موصوف بزيادة التمام.

فيرد عليه: ان تمام التحرير ينافي وقوع الحشو و الزوائد و التعقيد فيه.

و ايضا: التمام لا يقبل الزيادة، لانه نهاية الشيء، و حينئذ فلا يصح التفضيل، على ان التفضيل انما يصاغ مما يقبل الفضل و الزيادة.

و اجيب عن الأمرين: بأن المراد بالتمام: الثابت لتلك الكتب القرب اليه مجازا، و القريب الى التمام، يقبل الزيادة، فلا ينافي وقوع الامور الثلاثة، و لا صوغ اسم التفضيل.

و ليعلم: ان اتميته في التهذيب بالنسبة الى الكتب المشهورة، لا ينافي اشتماله على الامور الثلاثة في نفسه، كما سيذكر.

(و لكونه) اى: القسم الثالث، (اكثرها) اي: الكتب المشهورة (للاصول) اي: القوانين (و القواعد)، و قد تقدم تفسيرها.

و (هو) اي: الجار و المجرور، اي: للاصول (متعلق بمحذوف، يفسره قوله: جمعا) فالتقدير: اكثرها جمعا للاصول جمعا.

و اورد على هذا التقدير: بانه يلزم عليه عمل المصدر محذوفا، مع انّه لا يعمل محذوفا كما لا يعمل فى متقدم، و ما لا يعمل لا يفسر عاملا.

و اجيب: بانه من باب حذف العامل، لا من باب عمل المحذوف و قولهم: مالا يعمل لا يفسر عاملا، مختص بباب الاشتغال، و ما نحن فيه ليس منه؛ فتأمل جيدا.

(لان معمول المصدر لا يتقدم عليه، لأنه عند العمل مأول بان) المصدرية، او- ما- المصدرية (مع الفعل)، كما قال في الألفية.[1]

بفعله المصدر الحق في العمل   مضافا او مجردا او مع ال
ان كان فعل مع ان او ما يحل   محله و لاسم مصدر عمل

و قد ذكرنا وجه هذا الاشتراط و التأويل في (المكررات) في باب اعمال المصدر،

---

[1] . البهجة المرضية في شرح الالفية، ج٢، ص٤٥.

مستوفى فراجع.[١]

(و هو) اي: ان، بل مطلق حروف المصدرية: (موصول) حرفي، كما ذكرنا- ايضا- فيها، في باب الموصولات.

(و معمول الصلة لا يتقدم على الموصول) و ذلك لكونها مبينة له و كذا ما اول بهما، (لكونه)، اي: تقدم الصلة على الموصول، (كتقدم جزء من الشيء المترتب الأجزاء عليه)، اي: على الشيء.

و ليعلم: ان المراد بالتقدم هاهنا، التقدم المكاني لا الطبعي، كيف و التقدم الطبعي واجب للجزء، كما قرر في محله.

و لا يذهب عليك: ان هذا في تقدم- الصلة- كلا او جزءا على الموصول، اما تقدم بعض اجزاء الصلة على بعضها الآخر، فذلك جائز، نحو: اعجبني ان اعطيت درهما زيدا، الا اذا ادى الى الفصل:

بين الفعل و الموصول الحرفي، فلا يجوز نحو: اعجبني ان زيدا ضربت، و ذلك لضعف عمل المصدر، لأن عمله كان بسبب شباهته باسم الفاعل و اسم المفعول، المشابهين للفعل، و الشباهة بالواسطة ضعيفة، كما بيناه في- المكررات- في نفس المسألة[٢].

و لفظة (هذا) في امثال المقام، كلفظة- نعم- فيما تقدم عند قوله: «نعم، لا يمكن بيان وجه الاعجاز».

(و الأظهر: انه) اي: تقديم معمول الصلة، (جائز اذا كان المعمول ظرفا) اي: اسم

---

١ . المكررات، ج٣، ص١١.

٢ . المكررات، ج ٣، ص ١١.

زمان او مكان، (او شبهه)، و هو:

الجار و المجرور، و وجه الشبه فيه: انه محتاج الى الفعل او معناه، كاحتياج الظرف اليه، و لأن الظرف في الحقيقة جار و مجرور، لكونه متضمنا معني- فى- كما في الألفية:[1]

الظرف وقت او زمان ضمنا   في باطراد كهنا امكث ازمنا

و لذا سماه بعضهم ظرفا اصطلاحا، و لأن كثيرا من المجرورات ظروف زمانية او مكانية، فاطلق الظرف على مجموع المجرورات، اطلاقا لاسم الأغلب على المجموع او على المجرور، اطلاقا لاسم الاخص على الأعم.

(قال اللّه تعالى: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ﴾.[2]

قال- في ملحقات مجمع البحرين-: المتبادر تعلق- مع- ببلغ، و ليس كذلك.[3]

قال الزمخشري: اي: فلما بلغ ان يسعى مع ابيه فى اشغاله و حوائجه.

قال: و لا يتعلق- مع- ببلغ، لاقتضائه انهما بلغا معا حد السعي، لا بالسعي لأنه صلة المصدر لا يتقدم عليه، و انما هى متعلقة بمحذوف، على ان يكون بيانا، كأنه قيل لما بلغ الجد الذي يقدر فيه على السعي، فقيل:

مع من؟ قيل: مع اعطف الناس عليه، و هو ابوه، اي: انه لم تستحكم قوته، بحيث يسعى مع مشفق. انتهى.[4]

---

١ . الصافات/ ١٠٢.

٢ . الصافات/ ١٠٢.

٣ . شرح ابن عقيل، ج ١، ص ٥٧٩.

٤ . الكشاف، ج ٤، ص ٤١.

ثم قال المجمع: و في منع تعلقه بالمصدر، منع، انتهى.[١]

قال الرضي: و انا لا ارى منعا من تقديم معمول المصدر عليه، اذا كان ظرفا او شبهه، نحو قولك: «اللهم ارزقني من عدوك البراءة و اليك الفرار»[٢] قال اللّه تعالى: ﴿وَ لا تَأْخُذْكُمْ بِهِما رَأْفَةٌ و رحمة﴾ و قال: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ﴾.[٣]

ثم قال: ما نقله الشارح: بأدنى تغيير، و هو قوله: (و مثل هذا كثير في الكلام و التقدير)، الذي ادعاه الزمخشري، تكلف غير محتاج اليه.

(و) ان قلنا: بان المصدر مؤول بحرف مصدري مع الفعل، لأنه: (ليس كل ما اول بشيء، حكمه حكم ذلك الشيء)، فلا منع من تأويل المصدر بحرف مصدري من جهة المعنى، مع انه لا تلزمه احكامه.

و اما عدم تقدم مفعوله الصريح، فذلك لضعف عمله، لما اشرنا اليه آنفا. (مع ان الظرف) و شبهه، (مما يكفيه رائحة من الفعل، و لهذا اتسع في الظروف) و شبهها، (ما لم يتسع في غيرها).[٤]

قال ابن هشام- في القاعدة التاسعة، من الباب الثامن-: انهم يتسعون في الظرف و المجرور ما لا يتسعون في غيرهما، فلذلك فصلوا بهما الفعل الناقص من معموله، نحو: كان في الدار او عندك زيد جالسا و فعل التعجب من المتعجب منه، نحو: ما أحسن في الهيجاء لقاء زيد و ما اثبت عند الحرب زيدا، و بين الحرف الناسخ و

---

١ . مجمع البحرين، ج ٦، ص ٣٨٦.

٢ . النور/ ٢.

٣ . الصافات/ ١٠٢.

٤ . شرح الرضي على الكافية باب اعمال المصدر، ذيل البحث.

منسوخه، نحو قوله:[١]

فلا تلحنى فيها فان بحبها اخاك مصاب القلب جم بلابله

و بين الاستفهام و القول الجاري مجرى الظن، كقوله:

ابعد بعد تقول الدار جامعة شملي بهم ام دوام البعد

و في بعض النسخ المصراع الثاني هكذا: شملي بهم ام تقول البعد محتوما.

و بين المضاف و حرف الجر و مجرورهما، و بين اذن و لن و منصوبهما نحو: هذا غلام و اللّه زيد و اشتريته بواللّه درهم، و قوله:[٢]

اذن و اللّه ترميهم بحرب تشيب الطفل من قبل المشيب

و قوله:[٣]

لن ما رأيت ابا يزيد مقاتلا ادع القتال و اشهد الهيجاءا

و قدموهما خبرين على الاسم في باب ان، نحو: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً﴾،[٤] و معمولين للخبر في باب ما، نحو: ما في الدار زيد جالسا، و قوله:[٥]

باهبة حزم لذو ان كنت آمنا فما كل حين من توالى مواليا

و في بعض النسخ، المصراع الثاني مقدم مع تغيير هكذا: من توالى مؤاتياً.

---

١. شرح تسهيل المسمى تمهيد القواعد شرح تسهيل القواعد، ج ٣، ص ١٠٢٧، حاشية الصبان، ج ١، ص ٤٠٥.

٢. مغني اللبيب، ج ٢، ص ١٧.

٣. المقتضب، ج ١، ص ١١٣؛ مبرد محمد بن يزيد دارالكتب العربي.

٤. يوسف/ ٢٠.

٥. الاغاني، ج ٩، ص ٢٣٠.

فان كان المعمول غيرهما بطل عملهما، كقوله:[١]

قالوا تعرفها المنازل من منى　　　و ما كل من وافى منى انا عارف

و معمولين اصلة ال، نحو: ﴿وَ كانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ﴾[٢] انتهى محل الحاجة من كلامه.[٣]

و نقل في الحاشية- عن ابن الحاجب-: الفرق بين- ال- و غيرها من الموصولات، بان- ال- لما كانت صورتها صورة الحرف المنزل جزءا من الكلمة، صارت كغيرها من الأجزاء، التي لا يمنع التقديم و هذا مفقود في غيرها من الموصولات.

(و لكن) في لفظة- لكن- في امثال المقام، لا سيما اذا دخلت على الجملة الفعلية، كلام.

قال ابن هشام: لكن- ساكنة النون-: ضربان، مخففة من الثقيلة: و هي حرف الابتداء، لا تعمل- خلافا للاخفش و يونس- لدخولها بعد التخفيف على الجملتين، و خفيفة- بأصل الوضع-: فان وليها كلام، فهي: حرف ابتداء لمجرد افادة الاستدراك، و ليست عاطفة، و يجوز ان تستعمل بالواو، نحو: ﴿وَ لـٰكِنْ كانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ﴾[٤] و بدونها، نحو- قول زهير-:[٥]

ان ابن ورقاء لا تخشى بوادره　　　لكن وقايعه في الحرب تنتظر

---

١. الخصائص، ج ٢، ص ١٣٥.

٢. آل عمران/ ١٣.

٣. مغني اللبيب، ج ٢، ص ٣٤٩.

٤. الزخرف/ ٧٦.

٥. الحدائق الندية، ص ٥٣٣.

و زعم ابن ابي الربيع: انها حين اقترانها بالواو، عاطفة جملة على جملة؛ و انه ظاهر قول سيبويه، و ان وليها مفرد، فهي: عاطفة بشرطين:

احدهما: ان يتقدمها نفي او نهي، نحو: ما قام زيد لكن عمرو، و لا يقم زيد لكن عمرو.

فان قلت: قام زيد ثم جئت بلكن، جعلتها حرف ابتداء، فجئت بالجملة فقلت: لكن عمرو لم يقم، و اجاز الكوفيون: لكن عمرو- على العطف- و ليس بمسموع.

الشرط الثاني: ان لا تقترن بالواو، قاله الفارسي و اكثر النحويين و قال قوم: لا تستعمل مع المفرد الا بالواو، و اختلف- في نحو ما قام زيد و لكن عمرو- على اربعة اقوال:

احدها ليونس: ان- لكن- غير عاطفة، و الواو: عاطفة مفردا على مفرد.

الثاني لابن مالك: ان- لكن- غير عاطفة، و الواو: عاطفة جملة حذف بعضها، على جملة صرح بجميعها.

قال: فالتقدير في- ما قام زيد و لكن عمرو-: و لكن قام عمرو. و في- و لكن رسول اللّه-: و لكن كان رسول اللّه.

و علة ذلك: ان الواو لا تعطف مفردا على مفرد مخالف له في الايجاب و السلب، بخلاف الجملتين المتعاطفتين، فيجوز تخالفهما فيه نحو، قام زيد و لم يقم عمرو.

الثالث لابن عصفور: ان- لكن- عاطفة، و الواو زائدة لازمة.

الرابع لابن كيسان: ان- لكن- عاطفة، و الواو زائدة غير لازمة.

و سمع: ما مررت برجل صالح لكن طالح، بالخفض، فقيل:

على العطف، و قيل: بجار مقدر، اي: لكن مررت بطالح، و جاز ابقاء عمل الجار

بعد حذفه: لقوة الدلالة عليه بتقدم ذكره.

و قال ابن مالك: و ما يوجد في كتب النحويين: من ما قام سعد لكن سعيد، داخلة على المفرد بدون الواو، فمن كلامهم لا من كلام العرب، انتهى[1].

و سيجيء بعض الكلام في هذه اللفظة، في باب احوال المسند اليه، في بحث العطف، و في باب القصر ايضا، انشاء اللّه تعالى.

(كان القسم الثالث) من مفتاح العلوم: (غير مصون، اى: محفوظ من الحشو، و هو)- كما يجيء في باب الايجاز و الاطناب- (الزائد المستغنى عنه)، مع تعينه.

(و عن التطويل و هو)- كما يجيء ايضاً في الباب المذكور-: (الزائد على اصل المراد بلا فائدة)، مع عدم تعينه.

(و سيجيء الفرق بينهما في باب) الايجاز و (الاطناب) بما اشرنا اليه، (و عن التعقيد) اللفظي، و المعنوي.

(و هو)- على ما يؤخذ مما سيأتي عن قريب-: (كون الكلام مغلقا) بحيث (يتوعر على الذهن تحصيل معناه)، لخلل في نظمه او في الانتقال منه الى المعنى المقصود.

و قد تقدم الايراد: بأن وقوع هذه الثلاثة فيه، ينافي دعوى اتميته تحريرا و الجواب عنه.

(قابلا خبر بعد خبر) لكان في قوله: لكن كان (اي: كان قابلا للاختصار)، اي: حذف بعض الألفاظ منه، (لما فيه من التطويل، مفتقرا) اي: محتاجا، و هو- ايضا-: خبر آخر لكان (اي: كان محتاجا الى الايضاح) و التفسير، (لما فيه من التعقيد)

---

[1] . مغني اللبيب، بحث لكن، ج ۱، ص ۳۰٦ - ۳۰۷.

بقسميه المذكورين، و كان- ايضا- محتاجا (الى التجريد) بالمعنى اللغوي.

قال- في المصباح-: جردت الشيء جردا من باب- قتل- ازلت ما عليه، و جردته من ثيابه- بالتثقيل-: نزعتها عنه، و تجرد هو منها، انتهى[١].

لا بالمعنى الاصطلاحي، الذي هو من المحسنات المعنوية البديعية.

قال في تعداد المحسنات المعنوية: و منه، اي: من المعنوي،- التجريد- و هو: ان ينتزع من امر ذي صفة، أمر آخر مثله فيها اي: مماثل لذلك الأمر ذي الصفة، في تلك الصفة، مبالغة في كمالها فيه، اي: لأجل المبالغة، لكمال تلك الصفة في ذلك الأمر ذي الصفة حتى كأنه بلغ من الاتصاف بتلك الصفة، الى حيث يصح: ان ينتزع منه موصوف آخر بتلك الصفة، و هو- اي: التجريد، اقسام:

منها: ان تكون- بمن- التجريدية، نحو قولهم: لي من فلان صدق حميم.

في الصحاح: حميمك: قريبك الذي تهتم لأمره، اي: بلغ فلان من الصداقة حدا، صح معه، اي: مع ذلك الحد، ان يستخلص منه، اي: من- فلان- صديق آخر مثله فيها، اي: في الصداقة الى آخر ما ذكر هناك من الأقسام فراجع.[٢]

و قوله: (الفت مختصرا جواب- لما- اي: كان ما تقدم):

من كون القسم الثالث، غير مصون من الامور الثلاثة الموجبة لنقصه، قابلا للامور الثلاثة الموجبة لاصلاحه.

(سببا لتأليف مختصر) هو متن هذا الكتاب، المسمى- كما يأتي عن قريب-: (بتلخيص المفتاح) قيل: انما اختار: ألفت، على اختصرت، مع ان مؤلفه: اختصاره،

---

١ . المصباح المنير،١ و٢، ص٩٤.

٢ . الصحاح في اللغة، ج ٢، ص ٦٣٦.

اشعارا بأن ليس مطمح نظره اختصار كتاب السكاكي، بل تأليف مختصر مستقل في نفسه، لكن مع مراعاة ان: (يتضمن ما فيه، اي: في القسم الثالث من القواعد، جمع قاعدة، و هي)- كما ذكرنا سابقا-:

(حكم كلي ينطبق على جزئياته، ليستفاد احكامها منه،) اي: من الحكم الكلى، (كقولنا)- في هذا الفن-: (كل حكم القيته الى المنكر يجب توكيده، فانه ينطبق على ان زيدا قائم. و ان عمرا راكب، و غير ذلك: مما يلقى الى المنكر).

و طريق استفادة احكام الجزئيات من القواعد: تركيب قياس من الشكل الأول، (بان) يجعل كل واحد من الجزئيات- المطلوب استفادة حكمه من القواعد- صغرى القياس، و كل واحدة من القواعد- التي يستفاد منها حكم ذلك الجزئي-: كبرى القياس، فينتج القياس ما هو المطلوب، اعني استفادة حكم ذلك الجزئي.

مثلا، (يقال: هذا كلام مع المنكر)، هذا: صغرى القياس (و كل كلام مع المنكر يجب ان يؤكد)، هذا: كبرى القياس (فيعلم) اي: فينتج هذا القياس، (انه) اي: هذا الكلام الجزئي يجب ان (يؤكد).

و قس عليه، قولنا- في فن النحو-: هذا فاعل، و كل فاعل مرفوع، فينتج ان هذا مرفوع.

و كذلك قولنا- في الفقه-: هذا مسكر، و كل مسكر حرام فينتج: ان هذا حرام.

و كذلك قولنا- في الاصول-: هذا أمر، و كل أمر يدل على الوجوب، فينتج: ان هذا يدل- على القول بالكبرى- على الوجوب و هكذا.

(و يشتمل) المختصر: (على ما يحتاج اليه، لا على ما يستغنى عنه) كالقسم

الثالث، (ليكون حشوا) مثل ما في القسم الثالث

(من الامثلة) بيان- لما- في ما يحتاج اليه، (و هي: الجزئيات التي تذكر لايضاح القواعد، و ايصالها الى فهم المستفيد)، و ان لم تكن من التنزيل، او من كلام العرب الموثوق بعربيتهم، و قد نذكرهم بعيد هذا.

(و الشواهد: و هي الجزئيات، التي يستشهد بها في اثبات القواعد لكونها من التنزيل)، اي: القرآن.

لكن بشرط ان لا يكون من شواذ القراءة، و منسوخ التلاوة، بل يكون منقولا بالتواتر عن النبي صلى الله عليه و آله.

قال سيدنا الاستاذ- في البيان- لقد اختلفت الآراء حول القراءات السبع، المشهورة بين الناس، فذهب جمع من علماء اهل السنة: الى تواترها عن النبي صلى الله عليه و آله، و ربما ينسب هذا القول الى المشهور بينهم.

و نقل عن السبكي: القول بتواتر القراءات العشر.

و افرط بعضهم، فزعم: ان من قال: ان القراءات السبع لا يلزم فيها التواتر، فقوله كفر، و نسب هذا الرأي الى مفتي البلاد الأندلسية (ابى سعيد) فرج بن لب.

و المعروف عند الشيعة: انها غير متواترة، بل القراءات بين ما هو اجتهاد من القارىء، و بين ما هو منقول بخبر الواحد.[1]

و اختار هذا القول: جماعة من المحققين من علماء أهل السنة، و غير بعيد ان يكون هذا هو المشهور بينهم، و ستعرف ذلك.

و هذا القول هو الصحيح، و لتحقيق هذه النتيجة، لا بد لنا من ذكر امرين:

---

[1] . لاجل مزيد اطلاع انظر التمهيد في علوم القران للعلامه الشيخ محمد هادي المعرفت، ۲/ ۸۱.

الاول: اطبق المسلمون بجميع نحلهم و مذاهبهم، على ان ثبوت القرآن ينحصر طريقه بالتواتر، و استدل كثير من علماء السنة و الشيعة على ذلك: بان القرآن تتوفر الدواعى لنقله، لأنه الأساس للدين الاسلامى، و المعجز الالهي لدعوة نبي المسلمين صلى الله عليه وآله.

و كل شيء تتوفر الدواعي لنقله، لا بد و ان يكون متواترا.

و على ذلك: فما كان نقله بطريق الآحاد، لا يكون من القرآن قطعا.

نعم، ذكر السيوطي: ان القاضي ابا بكر قال- في الانتصار-: ذهب قوم من الفقهاء و المتكلمين: الى اثبات القرآن حكما لا علما بخبر الواحد دون الاستفاضة، و كره ذلك اهل الحق، و امتنعوا منه.

و هذا القول الذي نقله القاضي واضح الفساد، لنفس الدليل المتقدم و هو: ان توفر الدواعي للنقل، دليل قطعي على كذب الخبر- اذا اختص نقله بواحد او اثنين- فاذا اخبرنا شخص او شخصان بدخول ملك عظيم الى بلد، و كان دخول ذلك الملك الى ذلك البلد مما يمتنع في العادة ان يخفى على الناس، فانا لا نشك في كذب هذا الخبر، اذا لم ينقله غير ذلك الشخص او الشخصين.

و مع العلم بكذبه، كيف يكون موجبا لاثبات الاحكام التي تترتب على دخول الملك ذلك البلد؟

و على ذلك: فاذا نقل القرآن بخبر الواحد، كان ذلك دليلا قطعيا: على عدم كون هذا المنقول كلاما إلهيا، و اذا علم بكذبه، فكيف يمكن التعبد بالحكم الذي يشتمل عليه؟

و على كل، فلم يختلف المسلمون: في ان- القرآن- ينحصر طريق ثبوته، و الحكم بانه كلام إلهي: بالخبر المتواتر.

الثاني: القراء الذين ادعى تواتر قراءاتهم: سبعة، و هم عبد اللّه ابن عامر، عبد اللّه بن كثير، عاصم، ابو عمرو بن العلاء، حمزة بن نافع الكسائي.

ثم اخذ- سلمه اللّه- في تعداد القراء و ترجمتهم، الى ان قال:

ان في انكار جملة من اعلام المحققين على جملة من القراءات، دلالة واضحة: على عدم تواترها، اذ لو كانت متواترة، لما صح هذا الانكار.

فهذا ابن جرير الطبري، انكر قراءة ابن عامر، و طعن في كثير من المواضع، في بعض القراءات المذكورة في السبع.

و طعن بعضهم: على قراءة حمزة، و بعضهم على قراءة ابي عمرو و بعضهم: على قراءة ابن كثير.

و ان كثيرا من العلماء: انكروا تواتر ما لا يظهر وجهه في اللغة العربية، و حكموا بوقوع الخطأ فيه من بعض القراء، و قد تقدم- في ترجمة حمزة- انكار قرائته من امام الحنابلة احمد، و من يزيد بن هرون، و من ابن مهدي، و من أبي بكر بن عياش، و من ابن دريد.

قال الزركشي- بعد ما اختار: ان القراءات توقيفية، خلافا لجماعة، منهم: الزمخشري، حيث ظنوا انها اختيارية، تدور مع اختيار الفصحاء، و اجتهاد البلغاء-:

ورد على حمزة قراءة: ﴿وَ الْأَرْحامَ﴾ [1] بالخفض.

و مثل ما حكى: عن أبي زيد، و الأصمعي، و يعقوب الحضرمي انهم خطأوا حمزة

---

[1] . الانفال/ ٧٥.

في قرائته: ﴿وَ ما أَنْتُمْ بِمُصْرِخِيِّ﴾[١] بكسر الياء المشددة.

و كذلك: انكروا على ابى عمرو، ادغامه الراء في اللام في ﴿يَغْفِرْ لَكُمْ﴾[٢] و قال الزجاج: انه غلط فاحش ... انتهى محل الحاجة من كلامه.[٣]

قال الموصلي في- المثل السائر-: من العجب ان يقال: انه لا يحتاج الى معرفة التصريف، ألم تعلم: ان نافع بن ابي نعيم- و هو من اكبر القراء السبعة قدرا، و أفخمهم شأنا قال في- مَعايِشَ-: «معائش» بالهمز، و لم يعلم الأصل في ذلك، فاوخذ عليه و عيب من اجله. و من جملة من عابه: ابو عثمان المازني، فقال- في كتابه في التصريف-: ان نافعا لم يدر ما العربية.

و كثيرا ما يقع اولوا العلم في مثل هذه المواضع، فكيف الجهال الذين لا معرفة لهم بها، و لا اطلاع لهم عليها؟ و اذا علم حقيقة الأمر في ذلك، لم يغلط فيما يوجب قدحا و لا طعنا.

و هذه لفظة ﴿مَعايِشَ﴾[٤] لا يجوز همزها باجماع من علماء العربية لأن الياء فيها ليست مبدلة من همزة، و انما الياء التي تبدل من الهمزة- في هذه المواضع- تكون بعد الف الجمع المانع من الصرف و يكون بعدها حرف واحد، و لا تكون عينا، نحو:- سفائن-.

---

١. ابراهيم/ ٢٢.

٢. آل عمران/ ٣١.

٣. التمهيد، ج٢، ص ٧٦.

٤. الاعراف/ ١٠.

و في هذا الموضع غلط نافع، لأنه لا شك اعتقد: ان معيشة بوزن فعيلة و جمع فعليه هو على فعائل، و لم ينظر الى ان الأصل في معيشة، «معيشة» على وزن- مفعلة- و ذلك: لأن اصل هذه الكلمة، من- عاش- التي اصلها- عيش- على وزن- فعل- و يلزم مضارع- فعل- لتصح الياء، نحو:- يعيش-.

ثم تنقل حركة العين الى الفاء، فتصير يعيش.

ثم يبنى من يعيش مفعول، فيقال: معيوش به، كما يقال:

ميسور به.

ثم يخفف ذلك بحذف- الواو- فيقال: معيش به، كما يقال مصير به.

ثم تؤنث هذه اللفظة، فتصير- معيشة- انتهى.

فان كان هكذا حال القراء و قرائتهم الشاذة، فكيف يعتمد على ما ينقل عنهم: من القراءات الشاذة في اثبات الأحكام او القواعد.

قال- في الاتقان-: اختلف في العمل بالقراءة الشاذة، فنقل امام الحرمين- في البرهان- عن ظاهر مذهب الشافعي: انه لا يجوز و تبعه ابو نصر القشيري، و جزم به ابن الحاجب، لأنه نقله على انه قرآن، و لم يثبت ... انتهى.[1]

هذا في شواذ القراءة، اما شواذ الاستعمال فهي- على ما قاله الشارح في شرح الزنجاني-: على ثلاثة اقسام:

قسم مخالف للقياس دون الاستعمال.

و قسم مخالف للاستعمال دون القياس، و كلاهما مقبولان.

و قسم مخالف للقياس و الاستعمال.

---

١. الاتقان، ج ١، ص ١٦٢.

و هو مردود، فكون الكلمة من القسم الثاني، لا ينافي وقوعه في القرآن، كقوله تعالى: ﴿وَ يَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ﴾[١] بفتح الباء، و القياس كسرها في المضارع، لأن- فعل- بفتح العين لا يأتي مضارعه على- يفعل- بالفتح، الا اذا كانت عين ماضيه او لامه حرف حلق، كسأل و نفخ.

فمجيء المضارع- بالفتح- على خلاف القياس، لكنه ثبت عن الواضع

لا يقال: إن- ابى يأبى- لامه حرف الحلق، اذ الألف من حروف الحلق، فلهذا فتح عينه.

لأنا نقول: لا نسلم انها من حروف الحلق، و لئن سلمنا انها من حروف الحلق، لكن لا يجوز ان يكون الفتح لأجلها، للزوم- الدور- لأن وجود- الألف- موقوف على الفتح، لأنها في الأصل- ياء- قلبت- الفا- لتحركها و انفتاح ما قبلها، فلو كان الفتح لأجلها:

للزم- الدور- لتوقف الفتح عليها، و توقفها عليه، فهو مفتوح العين في الأصل.

و اما- قلى يقلى- بالفتح، فلغة بني عامر، و الفصيح: الكسر في المضارع و اما- بقى يبقى فلغة طي، و الأصل كسر العين في الماضي، فقلبوها فتحة، و اللام الفا، تخفيفا، و هذا قياس مطرد عندهم.

و اما- ركن يركن- فمن تداخل اللغتين، اعني: انه جاء من باب- نصر ينصر- و- علم يعلم- فأخذ الماضي من الأول، و المضارع من الثاني. انتهى.[٢]

و للكلام تتمة، يأتي عند قوله: «فنحو: ال و ماء ... الخ».

---

١. التوبه/ ٣٣.

٢. جامع المقدمات مع التعلقه العلامه المؤلف شرح التصريف، ج١، ص٢٢٣.

فتحصل مما ذكرنا: ان كل ما ثبت انه من القرآن، يحتج به في اثبات القواعد، و ان لم يثبت وروده في استعمال الفصحاء.

قال الشارح- في باب الالتفات-: قد كثر في الواحد من المتكلم لفظ الجمع، تعظيما له، لعدهم المعظم كالجماعة، و لم يجيء ذلك للغائب و المخاطب، في الكلام القديم، اي: كلام الفصحاء المتقدمين في الجاهلية، و انما هو استعمال المولدين.

فعلق عليه المحشي: بأن المولدين، اي: المتحدثين،- يقال:

كلام مولد، اي: محدث-، و في القاموس: المولدة: المتحدثة- من الشعراء لحدوثهم- تمسكوا في ذلك، اي: في استعمال الجمع للغائب و المخاطب، بما وقع في القرآن المجيد من قوله تعالى: ﴿رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صالِحاً﴾[1] و قوله تعالى: ﴿أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾[2] اي: اللّه و رسوله، و الجمع للتعظيم.

و قال القاضي- في تفسير قوله تعالى-: ﴿وَ قالَتِ امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرَّتُ عَيْنٍ لِي وَ لَكَ لا تَقْتُلُوهُ﴾[3] خطاب بلفظ- الجمع- للتعظيم، الى غير ذلك.

و عدم مجيئه في كلام بلغاء الجاهلية: لا يدل على عدم فصاحته، فان القرآن، مما يستشهد به لا عليه.

فما قيل: ان كلام الشارح يقتضي: ان يكون القرآن واردا على استعمال المولدين،

---

١. المومنون/ ١٠٠.

٢. احزاب/ ٣٦.

٣. القصص/ ٩.

ليس بشيء، بل استعمال المولدين وارد على اسلوب القرآن ... انتهى.

و في ورود استعمال الجمع في المفرد- في امثال المقام-: توجيهات لا حاجة لنا الى ذكرها، لكونها خارجة عما نحن بصدده.

الى هنا: كان الكلام في اثبات القواعد بالقرآن، و الاستشهاد به.

و اما الاستشهاد بالروايات: فيظهر صحة الاستشهاد بها و عدمها، مما ذكره بعض المحققين، في تعليقته على شرح اصول الكافي، للمولى محمد صالح،[1] في باب رواية الكتب و الحديث، و هذا نصه:

اقوى الأدلة على جواز النقل بالمعنى: ما ذكره العلامة في النهاية- و هو خامس أدلته-: من انا نعلم قطعا، ان الصحابة لم يكتبوا ما نقلوه، و لا كرروا عليه، بل كلما سمعوا اهملوا الى وقت الحاجة اليه، بعد مدة متباعدة، و ذلك يوجب القطع: بأنهم لم ينقلوا نفس اللفظ بل المعنى. انتهى.

و هذا معنى قول داوود بن فرقد: فلا يجيء- اي: فلا يمكن- لي ضبط الألفاظ

---

۱ . قال المحدث قمي، العالم العلام، و المولى المعظم القمقام، فخر المحققين المدققين له كتب متعددة منها شرح في المعالم الاصول الكافي هو شرح معروف انه بعد فراغ الشرح من الاصول قصدان يشرع في شرح الفروع قيل له اترک شرح فروع، يحتمل انت لم ينال مرتبة الاجتهاد لاجل ذلک تركته قال المحدث النوري و كان يقول مولى محمد صالح أنا حجة على الطلاب من جانب رب الأرباب لأنه لم يكن في الفقر أحد أفقر مني و قد مضى علي برهة لم أقدر على ضوء غير سراج بيت الخلاء و أما في قلة الحافظة و الذهن فلم يكن أسوأ مني كنت أضل من بيتي و أنسى أسامي ولدي و ابتدأت بتعلم حروف التهجي بعد مضي ثلاثين من عمري و قد بذلت مجهودي حتى من الله تعالى علي بما قسم لي (فوائد الرضويه في احوال العلماء المذهب الجعفريه، ص ۸۴۸).

بخصوصها.[١]

و نظير ذلك: ما نرى من نقل العلماء أقوال غيرهم، لا بألفاظهم و نقل الناس ما سمعوه من الوعاظ و الناطقين، و رسالة بعضهم الى بعض شفاها.

فيحتج من الروايات: بما يمكن ضبطه و نقله، و هو اصل المعنى المعقود له الجملة، لا الدقائق التى يستنبط بفكر العلماء، و من خصوصيات الألفاظ.

الى ان قال: و حينئذ، فنقول: امثال هذه ليست بحجة، اذ كما نعلم يقينا: انهم رووا الأحاديث بالمعنى، نعلم- ايضا-: ان الناس لا يقدرون على حفظ هذه الدقائق، بل لا يتفطنون لها، حتى يحفظوها.

فما هو شايع بين بعض فقهائنا المتأخرين، خصوصا بين من تأخر عن الشيخ المحقق الأنصاري، من استنباط الأحكام من هذه الدقائق المستنبطة من ألفاظ الروايات بتدقيقاتهم، غير مبتن على أساس متين، خصوصا ما يدعونه من الظن الاطميناني بصدور هذه الروايات، و انها حجة، لا تعبدا بآية النبأ و امثالها، بل لحصول الاطمينان، و ان الاطمينان علم عرفاً.

و الحق: انهم ان ادعوا حصول الاطمينان بصدور هذه الألفاظ المروية بخصوصياتها، كما يحتجون بها في الفقه، فنحن نعلم يقينا عدم صدورها كذلك، و لا حفظ خصوصياتها في ابدالها- ايضا-، و ليس صدورها و هما فضلا عن الظن، و فضلا عن الاطمينان ... انتهى.[٢]

و اظهر من ذلك- فيما نحن بصدده-: ما ذكره الدماميني- في حاشية المغنى-، في

---

١ . شرح اصول كافي، موسسه تاريخ العربي، ج ١، ص ١٤.

٢ . شرح اصول الكافي، ج ١، ص ١٥.

الباب الخامس، في آخر الخاتمة، عند قول ابن هشام: «اما لو لا قومك حديثو عهد بالاسلام»: فلعله يروى بالمعنى.

فقال في الحاشية: اقول: يعني فلا يكون فيه الدليل، لأنه يحتمل ان لا يكون لفظهﷺ، و هذا مما يؤدى: الى عدم الاستدلال بالأحاديث النبوية على الأحكام النحوية، على القول بجواز نقل الحديث بالمعنى لتطرق الاحتمال المذكور: الى كل لفظ يستدل به منها.

و قد اتخذ الشيخ ابو حيان هذا المعنى، في الرد على الامام جمال الدين بن مالك، حيث يستدل: على بعض احكام النحو بألفاظ الحديث.

و كنت في عام ثلاثة و سبعين و سبعمائة، كتبت في ذلك سؤالا نصه:

ما جوابكم- رضى الله عنكم- في الاستدلال بالأحاديث النبوية، على اثبات القواعد النحوية، هل هو صحيح، ام لا؟ فقد منع ذلك بعضهم مستدلا: بان الحديث يجوز نقله بالمعنى، فلا يجزم بان هذا لفظهﷺ، حتى يصح الاستدلال به.

و قد اشار الشيخ اثير الدين (ابو حيان): الى هذا المعنى في بعض كتبه، و خالف في ذلك بعضهم محتجا: بان تطرق الاحتمال الذى يوجب سقوط الاستدلال بالحديث، ثابت في اشعار العرب و كلامهم، فيجب ان لا يستدل بها أيضا، و هو خلاف الاجماع.

و زعم هذا القائل: ان الاستدلال بالحديث، انما يسقط اذا اثبت المنكر: ان الحديث المستدل به ليس لفظهﷺ و ان لفظه كذا، و ان الناقل غيره الى كذا، فأي الرأيين اصح، بينوا الحجة على ذلك مثابين مأجورين؟

فكتب مولانا (شيخ الاسلام) سراج الدين البلقيني، و من خطه نقلت ما مثاله:

اللهم ارشد للصواب، اثبات قواعد النحوية، يحتاج الى استقراء تام من كلام العرب، و مجرد وجود لفظة في حديث، لا يثبت بها قاعدة نحوية، و كذلك مجرد لفظ في كلام العرب.

و الذي يقع للشيخ ابن مالك، من ذلك: يتعاقبون فيكم، و في:

من يقم ليلة القدر ايمانا و احتسابا، غفر له ما تقدم من ذنبه، و غير ذلك.

فالشيخ ابن مالك، يجد الشواهد من كلام العرب لذلك الذي في الحديث، فيأتي به للاعتضاد، لا لاثبات- قاعدة نحوية- بمجرد ذلك.

و شيخنا ابو حيان، يتوقف في ذلك، من جهة ما دخله من تغيير الرواة.

و اما ما نقل عن العرب: من منظوم و منثور، مع الاستقراء. فذلك هو الذي يثبت به قواعد ابواب النحو.

و الذي ذهب اليه الشيخ ابن مالك من الاعتقاد، حسن راجح- و الحالة هذه- و اللّه سبحانه اعلم بالصواب.

و كتب شيخنا قاضي القضاة، ولي الدين ابن خلدون المالكي، و من خطه نقلت- ايضا- ما مثاله:

الحمد للّه، هذه الشبهة: لم يزل يعترض في هذا الاصل، الذي عليه كافة العلماء في كل عصر، من الاستدلال على القواعد النحوية بمتون الأحاديث و صيغها المروية، من كلام العرب و اشعارهم، مع تجويز نقل ذلك بالمعنى- على رأى من جوزه- فيتطرق الى تلك الصيغ احتمال التبديل و التغيير، و يسقط الاستدلال بها.

و ما ذكره المانع من سقوط الاستدلال: انما هو حيث يقوم احتمال التغيير، و لم يتبين ثبوته من انتفائه، هل يسقط الاستدلال؟

و اما حيث يتعين التغيير بدليله، فلا يكاد احد ان يخالف في سقوط الاستدلال حينئذ.

اجوبة المدرس على ابوحيان

و لنا في الجواب- عن هذه الشبهة- مسالك:

الاول: ادعاء القطع، بان صيغ هذه الأحاديث، و كلمات العرب التي يستدلون بها، لم تبدل، و لم ينقل شيء منها بالمعنى: بدليل اطباقهم في كل عصر على الاستدلال بذلك، و لو لا انهم قاطعون: بأن صيغها لم تبدل لما كان ذلك، لأن العادة: يحيل ان يتواطؤوا على الاستدلال بما ليس بصحيح، فيكون اطباقهم على الاستدلال بها: دليلا قطعيا على احالة التبديل فيها، و انهم حصل لهم علم يقين: بأنها منقولة بصيغها، لأن صحة الاستدلال بها، لازم خاص لعدم التبديل فيها، فيتعاكس الدليل من الجانبين، اعني: بالملزوم على اللازم، و باللازم على الملزوم.

و نظير هذا: استدلالهم، على اشتراط اليقين في مقدمات البرهان، بان النتيجة قطعية.

و قولهم في المتواتر: هو ما حصل العلم عنده، فيجعلون حصول العلم، دليلا على حصول صفة التواتر.

فكذا اتفاقهم على الاستدلال بها، دليل على انها لم يغير صيغها.

و يشكف عن هذا و ينبه- على سره: ما وقع لبعض المحققين- في الرد على ما ذهب اليه الامام (فخر الدين بن الخطيب)-: من ان الدلائل اللفظية لا يفيد اليقين، لتوقفه على نقل اللغة في اوضاعها و اعرابها و على نفى احتمال غير المراد، للاشتراك، او النقل، او المجاز، او التخصيص، او التقديم، او التأخير.

و على نفي احتمال النسخ و المعارض العقلي، و لا قطع بذلك في شيء من الدلائل اللفظية.

فقال بعض المحققين- في جواب ذلك-:

ان القطع بالمدلولات، موجود في كثير من الألفاظ، مع قيام هذه الاحتمالات.

ألا ترى قول القائل المشافه: «اسقني الماء» او «ناولني الكتاب» فان المخاطب يفهم مراده على القطع، و يبادر الى سقيه الماء، او مناولة الكتاب، مع ان هذه الاحتمالات قائمة، و ما ذاك الا لوجود قرائن حالية اقترنت بالخطاب، و عينت المراد منه على القطع، مع توهم هذه الاحتمالات، و الغت الاحتمالات و انتفت.

و قال: و كذا يجد في الأدلة الشرعية، ما استفيد مدلوله على القطع مع هذه الاحتمالات، و ذلك: لأنه كما نقل لفظه الآخر عن الأول جاز ان ينقل معه تلك القرائن الحالية، التي فهم بها المخاطب الأول مراده على القطع، فنوقل اليقين بالمراد مع الغاء امر هذه الاحتمالات لانها و ان كانت متوهمة، فمن حيث مجرد اللفظ و القرائن الحالية المذكور تدفعها و تنفيها.

قال: و هذا شبهة الامام، فلنا نحن ان نقول هنا مثل ذلك، و ان هذه الأحاديث النبوية و الكلمات اللغوية، قامت عند المستدلين بها قرائن حالية،. دالة بالقطع على عدم تغيير ألفاظها و صيغها، و تنوقلت بينهم تلك القرائن، و اخذها الآخر عن الأول، فبنوا صحة الاستدلال بها، على ذلك اليقين المتناقل.

المسلك الثاني: التنزيل من ادعاء القطع الى دعوى غلبة الظن، الذي هو مناط الأحكام الشرعية كلها، و كذا ما يتوقف عليه من نقل مفردات الألفاظ، و قوانين الاعراب، فليس اليقين مطلوباً في شيء من ذلك.

و هذا الذي عليه كافة العلماء، في ان اكثر مدارك الأحكام ظنية و اذا غلب على الظن، ان صيغ هذه الأحاديث و الكلمات المنقولة لم تبدل، كان ذلك كافيا في صحة الاستدلال بها.

و انما قلنا: يغلب على الظن انها لم تبدل، لأن الأصل عدم التبديل، و الاصل هو الذي يرجح و يغلب على ظن وقوعه، سيما و التشديد في الضبط و التحري في نقل هذه الصيغ شايع، بين المحدثين و الناقلين، و هو الاولى- عندهم-.

و من يقول منهم بالجواز: فانما هو يمعنى التجويز العقلي، الذي لا ينافي وقوع نقيضه، فلذلك تراهم يتحرون في الضبط و يتشددون فيه مع قولهم بجواز النقل بالمعنى.

فيغلب على الظن من هذا كله: انها لم تبدل، و يكون احتمال التبديل فيها مرجوحا، فيلغى، و لا يقدح في صحة الاستدلال بها.

المسلك الثالث: ان هذه الأحاديث و الكلمات المروية، انما الخلاف في جواز النقل بالمعنى فيها، فيما لم يدون و لا كتب، و اما ما دون و جعل في بطون الكتب، فلا يجوز تبديل ألفاظها، من غير خلاف بينهم في ذلك.

قال ابن صلاح- بعد ان ذكر خلافهم في نقل الحديث بالمعنى-:

ان هذا الخلاف لا تراه جاريا، و لا اجراه الناس- فيما نعلم- فيما تضمنه بطون الكتب، فليس لأحد ان يغير لفظ شيء من كتاب المصنف و يثبت بدله فيه لفظا آخر بمعناه، فان الرواية بالمعنى رخص فيها من رخص، لما كان عليهم في ضبط الألفاظ و الجمود عليها من الحرج و ذلك مفقود فيما اشتملت عليه بطون الاوراق و الكتب ... انتهى كلام ابن صلاح.

و تدوين الأحاديث و الأخبار، بل و كثير من المرويات، وقع في الصدر الاول، قبل فساد اللغة العربية، و حين كان كلام اولئك المبدلين- على تقدير تبديلهم- يسوغ الاحتجاج به، و غايته يومئذ تبديل لفظ يصح الاحتجاج به- ايضا-.

فلا فرق بين الجميع في صحة الاستدلال، ثم دون ذلك المبدل، و منع من تغييره و نقله بالمعنى- كما قال ابن الصلاح- فبقى حجة في بابه صحيحة، و لا يضر توهم ذلك الاحتمال السابق، في شيء من استدلالهم المتأخر، و اللّه اعلم.

هذا كلامه برمته، و لا يخفى ما في المسلك الأول من التكلف و التعسف، فتأمل و لا تقلد.

و من ذلك: يعلم صحة الاستدلال و عدمها، اذا كان الشاهد مرويا (من كلام العرب، الموثوق بعربيتهم) من الجاهليين، و المخضرمين.

قال الشارح- في آخر الخاتمة من فن البديع-: المخضرمين- بالخاء و الضاد المعجمتين-: و هم الذين ادركوا الجاهلية و الاسلام مثل لبيد.

قال في- الأساس-: ناقة مضرمة: جذع نصف اذنها، و منه المخضرم الذي ادرك الجاهلية و الاسلام، كأنما قطع نصفه، حيث كان في الجاهلية

و سيأتي في بحث وقوع مفرد غير عربي في القرآن: ان المخضرم من الاسماء الاسلامية، التي لم تكن العرب تعرفها بمعانيها الجديدة.

قال المحشى- في الموضع المذكور-: الشعراء على أربع طبقات الجاهليون: كامرء القيس، و زهير، و طرفة.

و المخضرمون: الذين ادركوا الجاهلية و الاسلام، كحسان و وليد.

و المتقدمون من أهل الاسلام: كفرزدق، و جرير، و ذي الرمة. و هؤلاء كلهم

يستشهد بكلامهم.

و المحدثون من اهل الاسلام: الذين نشأوا بعد الصدر الأول من المسلمين، كالبحتري، و ابي الطيب، لا استشهاد بكلامهم، الا ان يجعل ما يقول بمنزلة ما يرويه.

و لا وجه لهذا الجعل، و ان صدر عن صاحب- الكشاف-[١] في اثناء تفسير قوله تعالى: ﴿كُلَّما أَضاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَ إِذا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ﴾[٢] لأن مبنى الرواية على الوثوق و الضبط، و مبنى القول على الدراية و الاحاطة و الاتقان في الأول، لا يستلزم الاتقان في الثانى، و القول بان ما يقوله بمنزلة نقل الحديث بالمعنى: ليس بسديد، بل هو بعمل الراوي اشبه، و هو لا يوجب السماع. انتهى.[٣]

و يظهر وجه عدم صحة الاستشهاد بكلام المحدثين، اي: المولدين مما نقلناه سابقا، في سبب تدوين النحو، فلا نعيده.

(فهي)، اي: الشواهد، (اخص من الأمثلة)، باعتبار الصلاحية لأن كل ما يصلح ان يستشهد بها لاثبات القواعد، يصلح ان يذكر لا يضاحها من غير عكس، و السر في ذلك: ما صرح به: من ان الشاهد لا بد فيه من ان يكون من كلام العرب، الموثوق بعربيتهم، بخلاف المثال.

ثم لا يذهب عليك: ان المراد بالقواعد في المقام، القواعد التي تختص بلغة العرب و الفاظهم، و اما القواعد التي لا اختصاص لها بلغتهم و الفاظهم، كاكثر مباحث علم البلاغة، فلا يشترط في صحة الاستشهاد لاثبات تلك المباحث، كون ما

---

١ . الكشاف، ج ١، ص ٧٣.

٢ . البقره/ ٢٠.

٣ . الكشاف، ج ١، ص ٧٣.

يستشهد به من كلام العرب الموثوق بعربيتهم.

بل يجوز الاستشهاد لها بكلام غيرهم، كما ترى في اكثر مباحث الكتاب، فلا تغفل.

(و لم آل) عطف على الفت، و يجوز ان يكون حالا من فاعله و هو متكلم وحده من الفعل المضارع، مجزوم بحذف آخره، و هو:

ألو، لأنه مشتق (من الالو)- بفتح الهمزة و سكون اللام- كالنصر او- بضم الهمزة و اللام- كالعنق.

و اصل آل- بهمزتين- كما قلنا، الاولى: للمتكلم، و الثانية:

فاء الفعل قلبت الفا، بقاعدة: انه اذا اجتمع همزتان في اول الكلمة و الثانية منهما ساكنة، فانها تقلب- مدة- من جنس حركة ما قبلها.

(و) معنى الالو: (التقصير)، من قصر عن الشيء و توانى عنه لا من القصر، بمعنى ضد الطول، او الانتهاء، او العجز عن الشيء او ابيضاض الثوب، او الحبس، او الامساك، كل ذلك مذكور- في المصباح-[١].

و قد يستعمل الالو، بمعنى المنع، حقيقة او مجازا، كما يصرح به الشارح.

(جهدا بالضم) اي: بضم الجيم، (و الفتح)، اي: بفتحها، كلاهما بمعنى (الاجتهاد)، كما عن بعض أهل اللغة.

(و عن الفراء، الجهد- بالضم-: الطاقة، و- بالفتح-: المشقة).

و قد يذكر لها معاني اخر، يمكن ارجاعها الى حد هذين المعنيين.

---

١ . المصباح المنير، ص ١٩.

قال- في المصباح-: الجهد- بالضم في الحجاز، و- بالفتح في غيرهم-: الوسع و الطاقة.

و قيل: المضموم: الطاقة، و المفتوح: المشقة.

و الجهد- بالفتح- لا غير: النهاية و الغاية، و هو مصدر من- جهد- في الأمر جهدا، من باب نفع-: اذا طلب حتى بلغ غايته في الطلب و جهده الأمر و المرض جهدا،- ايضا-: اذا بلغ منه المشقة.

و منه: جهد البلاء، و يقال: جهدت فلانا جهدا، اذا بلغت مشقته و جهدت الدابة و اجهدتها: حملت عليها في السير فوق طاقتها، و جهدت اللبن جهدا: مزجته بالماء، و مخضته، حتى استخرجت زبده، فصار حلوا لذيذا، قال الشاعر:

(من ناصع اللون حلو الطعم مجهود)

وصف ابله بغزارة لبنها، و المعنى: انه مشتهى لا يمل من شربه لحلاوته، و طيبه.

و قوله صلّی الله علیه و آله: اذا جلس بين شعبها و جهدها، مأخوذ من هذا، شبه لذة الجماع، بلذة شرب اللبن الحلو، كما شبهه بذوق العسل- بقوله-:

حتى تذوقي عسيلته، و يذوق عسيلتك.

و جاهد في سبيل اللّه جهادا، و اجتهد في الأمر: بذل وسعه و طاقته في طلبه، ليبلغ مجهوده، و يصل الى نهايته. انتهى.[1]

و الى هذا الأخير، ينظر قولهم- في تعريف الاجتهاد الاصطلاحي- و يمكن ان يكون ناظرا الى المعنى الثالث، و الى الرابع ينظر قول علي بن الحسين- في يوم عاشوراء-: العطش قد قتلني، و ثقل الحديد اجهدني فهل الى شربة ماء من سبيل، الا

---

۱. مصباح المنير، ص ۱۱۲.

لعنة اللّه على القوم الظالمين.[1]

(و قد استعمل الالو) حقيقة او مجازا، او على سبيل التضمين، بمعنى المنع، كما (في قولهم: لا آلوك جهدا)، فلذلك جاء:

(معدى الى مفعولين).

و المقام من هذا القبيل، حذف المفعول الأول، لأنه غير مقصود- كما اختاره الشارح- او لان المراد العموم، لأن الحذف- كما يأتي- يفيد العموم، او لان الخطاب لغير معين، اي: لكل من يتأتى منه الانتفاع بهذا المختصر،- كما يأتي في باب تعريف المسند اليه-

(و المعنى) على ما ذكرنا: (لا امنعك جهدا، و حذف هنا المفعول الأول: لأنه غير مقصود)، او لما اشرنا اليه.

(اي: لم امنع اجتهادا)، اي: بذلت كل جهدي، (في تحقيقه، اي: المختصر)، او القسم الثالث، (يعني: في تحقيق ما ذكر فيه من الابحاث، و تهذيبه، اي: تنقيحه، و رتبته، اي:

المختصر ترتيبا اقرب تناولا، اي: اخذا، و هو) اي: التناول (في الأصل)، اي: في اللغة، (مد اليد الى الشيء ليؤخذ).

قال- في المصباح-: نولته المال تنويلا: اعطيته، و الاسم النوال و نلت له بالعطية انول له نولا- من باب قال- و نلته العطية- ايضا- كذلك، و ناولته الشيء فتناوله، انتهى.[2]

---

١ . الموسوعة كلمات امام الحسين، ٤٦١.

٢ . مصباح المنير، ٦٣٠.

(من ترتيبه، اي: ترتيب السكاكي، او القسم الثالث)، و هو من قبيل: (اضافة المصدر الى الفاعل)، ان كان المراد الأول، و هو اكثر في الاستعمال، لكون الفاعل متصلا بعامله، كما بيناه- في المكررات، في باب اعمال المصدر- و لذا قدمه[1].

(او) من قبيل اضافة المصدر الى (المفعول)، ان كان المراد الثاني، و هو اقل استعمالا- ان ذكر الفاعل-، و كثير- ان لم يذكر-، و قد ذكرنا وجهه في الموضع المذكور، فراجع.

(و لم ابالغ في اختصار لفظه، اي: المختصر).

و قوله: (تقريبا مفعول له، لما تضمنه معنى لم ابالغ)، و هو:

تركت المبالغة، كأنه قال: تركت المبالغة في الاختصار تقريبا (لتعاطيه، اي: تناوله، و طلبا لتسهيّل فهمه على طالبيه).

حاصل الكلام، و ملخص المرام،- في المقام-: انه لا بد من ان يؤول الجملة الفعلية السالبة، اعني: لم ابالغ، بجملة فعلية موجبة، اعني: تركت المبالغة.

(و) ذلك: لأنه (لو لم يؤول الفعل المنفى)، يعني: لم ابالغ (با) لفعل ا (لمثبت)، اعني: تركت المبالغة، (على ما ذكر، لكان المعني: ان المبالغة في الاختصار) كان، لكنه (لم يكن للتقريب و التسهيل، بل لأمر آخر)، كسهولة الحفظ، و نحوها من الامور التي تقتضي الاختصار، و هذا المعنى غير مراد قطعا، اذ المراد نفي المبالغة فى الاختصار مطلقا.

(و هذا مبنى على ما ذكره الشيخ- في دلائل الاعجاز-) و قد ينقله الشارح- في باب العطف- بعبارة اخرى، لا فرق. فيما هو المقصود بينها و بين ما ذكر هنا.

---

١. المكررات، ص ١٢.

(و هو ان من حكم النفي اذا دخل على كلام فيه تقييد على وجه ما)، اي: سواء كان التقييد، بأحد المفاعيل ام احد المتعلقات الأخر، (ان يتوجه) النفي، (الى ذلك التقييد، و ان يقع له خصوصا)- كما في قوله تعالى-: ﴿لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَ أَنْتُمْ سُكارى﴾[1] حيث توجه النفى اي: النهي الى القرب حال السكر، لا الى قرب الصلاة مطلقا.

(مثلا: اذا قيل: لم يأتك القوم اجمعون، كان نفيا للاجتماع) لا نفيا لأصل اتيان القوم و مجيئهم، و لو بعضهم.[2]

(و هذا) الذي ادعاه الشيخ، (مما لا سبيل الى الشك فيه) عند من له ذوق و لطف قريحة، فى فهم دقائق الكلام.

(و لعمري لقد افرط المصنف).

قال في- المثل السائر- ما ملخصه: الاقتصاد و التفريط و الأفراط توجد في كل شيء من علم و صناعة و خلق.

فاما الاقتصاد، فهو: من القصد الذي هو: الوقوف على الوسط الذي لا يميل الى احد الطرفين.

و اما التفريط، فهو: التقصير و التضييع.

و اما الافراط، فهو: الاسراف و تجاوز الحد.

فالتفريط و الافراط هما الطرفان، و الاقتصاد: هو الوسط المعتدل. انتهى.

---

١. النساء/ ٤٣.

٢. دلائل الاعجاز، ص ٤٠.

فعلى هذا: معنى العبارة: ان المصنف، لقد اسرف و تجاوز الحد (في وصف القسم الثالث)، و ذمه، و الازراء به: (بان فيه حشوا و تطويلا، و تعقيدا، تصريحا- اولا-) بقوله: «و لكن كان غير مصون. الخ (و تلويحا- ثانيا-) بقوله: قابلا للاختصار ... الخ (و تعريضا- ثالثا- حيث وصف) المصنف، (مؤلفه)، اي: المختصر:

(بأنه مختصر منقح، سهل المأخذ، اي: لا تطويل فيه، و لا حشو و لا تعقيد، كما في القسم الثالث).

و ليعلم: ان التلويح و التعريض، و كذا الرمز و الايماء و الاشارة، كلها من اقسام الكناية، على وجه مخرج دقيق، و الفرق بينها بالاعتبار.

قال- في بحث الكناية- قال السكاكي:

الكناية تتفاوت الي تعريض و تلويح، و رمز و ايماء و اشارة.

و ذكر- في شرح المفتاح- انه انما قال: «تتفاوت» و لم يقل:

«تنقسم» لأن التعريض و امثاله مما ذكر، ليس من اقسام الكناية فقط، بل هو اعم.[١]

و فيه نظر، و المناسب للعرضية: التعريض، اي: «الكناية» ادا كانت عرضية، مسوقة لأجل موصوف غير مذكور، كان المناسب:

ان يطلق عليها اسم التعريض، يقال: عرضت لفلان و بفلان، اذا قلت قولا و انت تعنيه، فكانك اشرت به الى جانب، و تريد جانبا آخر.

و منه: المعاريض في الكلام، و هى: التورية بالشيء عن الشيء.

و قال- صاحب الكشاف- الكناية: ان تذكر الشيء، يغير لفظه الموضوع له، و

---

١. مفتاح العلوم بحث كناية.

التعريض: ان تذكر شيئا، تدل بـه علـى شـيء آخـر لـم تـذكره، كمـا يقـول المحتـاج للمحتاج اليه: جئتك لاسلم عليك فكأنه أمال الكلام الى عرض يدل على المقصود.

و يسمى التلويح: لأنه يلوح منه ما يريده.[١]

و قال ابن الأثير- في المثل السائر-: الكناية: ما دل على معنى يجـوز حملـه علـى جانبي- الحقيقة و المجاز- بوصف جامع بينهما، و تكون في المفرد و المركب.

و التعريض: هو اللفظ الدال على معنى، لا من جهة الوضع الحقيقي او المجازي، بل من جهة التلويح و الاشارة، فيختص باللفظ المركب كقول من يتوقـع صـلة: و اللّـه اني محتاج.

فانه تعريض بالطلب، مع انه لم يوضع له حقيقة و لا مجازا، و انما فهم منه المعنى من عرض اللفظ، اي: من جانبه.

و لغيرها، اى: و المناسب لغير العرضية- ان كثرت الوسائط بين اللازم و الملـزوم، كما في كثير الرماد، و جبان الكلب، و مهزول الفصيل التلـويح، لأن التلـويح هـو: ان تشير الى غيرك من بعد.

و المناسب لغيرها- ان قلت الوسائط مع خفاء في اللزوم، كعريض القفا، و عريض الوسادة-: الرمز، لأن الرمز: ان تشير الى قريب منك على سبيل الخفية، لأنـه الاشـارة بالشفة و الحاجب.

و المناسب لغيرها- ان قلت الوسائط بلاخفاء- كما في قوله:[٢]

او ما رأيت المجد ألقى رحله   في آل طلحة ثم لا يتحول

---

١ . اساس البلاغه ماده كناية.

٢ . مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح، ج ٢، ص ٤٦٩.

الايماء و الاشارة ... انتهى محل الحاجة من كلامه.[١]

(و اضفت الى ذلك: المذكور من القواعد)، التي في القسم الثالث (و غيرها) من الأمثلة و الشواهد، و نحوها: (فوائد عثرت، اي:

اطلعت في بعض كتب القوم عليها، اي: على تلك الفوائد).

قد تقدم معنى الفائدة اصطلاحا، و هي في اللغة: الزيادة و الطريف من الاشياء، و المراد- فى امثال المقام-: هو المعنى الثاني، كما يرمز اليه الشارح- بعيد هذا- بقوله: «و لقد اعجب ... الخ».

قال- في المصباح-: الفائدة: الزيادة تحصل للانسان، و هي اسم فاعل من قولك: فادت له فائدة فيدا، من باب- باع- و أفدته مالا: اعطيته، و أفدت منه مالا: اخذت.

و قال ابو زيد: الفائدة: ما استفدت من طريقة مال: من ذهب، او فضة، او مملوك، او ماشية.

و قالوا: استفاد مالا استفادة، و كرهوا ان يقال: أفاد الرجل مالا افادة، اذا استفاده-، و بعض العرب يقوله، قال الشاعر:[٢]

ناقته ترمل في النفال　　　مهلك مال و مفيد مال

و الجمع- الفوائد- و فائدة العلم و الأدب من هذا، انتهى فتأمل جيدا.

(و زوائد لم اظفر، اي: لم أفز في كلام أحد من القوم) اي:

علماء هذا الفن، (بالتصريح بها، اي: بالزوائد، و لا بالاشارة اليها بأن يكون كلامهم على وجه: يمكن تحصيلها منه بالتبعية و ان لم يقصدوها، يعنى: لم يتعرضوا

---

١ . مصباح المنير، ص ٤٨٦.

٢ . كتاب الافعال، ص ٣٤.

لها، لا نفيا و لا اثباتا).

اعترض عليه: بأن هذه الزوائد، ان كانت غير موجودة في كلام أحد علماء هذا الفن، لا بطريق التصريح، و لا بطريق الاشارة و التلويح كانت باطلة، اذ لا مستند لها- حينئذ- على انها اذا كانت خارجة عن كلامهم، فلا معنى لادخالها فيه، مع كونها اجنبية مما قالوه، فكيف تدخل في فنهم، و تضاف الى ما قالوه، و يجري عليه حكمه.

و اجيب عن ذلك: بأن المراد انها لا توجد بالنظر الى القواعد، و هذا لا ينافي انها تؤخذ بالتأمل في القواعد بعد الممارسة، و المأخوذ من القواعد لا يضاف الا لمستنبطه، و حينئذ يصح ادراجها في الفن.

(كبعض اعتراضاته- على المفتاح- و غيره)، فان هذه الاعتراضات و ان نشأت من الممارسة في القواعد، و التأمل فيها، لكنها لا تنسب الى احد، بل تنسب الى من استنبطها و استخرجها، بالتأمل الصادق و الممارسة الصحيحة.

و الا: يلزم ان ينسب كل ما استنبطه المتأخرون الى المتقدمين، و هو كما ترى.

(و لقد اعجب) اي: اتى بشيء عجيب حسن، (في جعل ملتقطات كتب الأئمة: فوائد، و مخترعات خاطره: زوائد).

وجه الاستحسان: ما فيه من خفض الجناح، حيث نسب الزيادة الى خصائصه، و شأن الزوائد ان تحذف، و تطرح، و لا تقبل، و هذا تواضع و التواضع من الصفات الحسنة، سيما من الأكابر.

قيل: و يحتمل ان يكون المراد: ان مخترعات خواطره زوائد في الفضل، على الفوائد التي التقطها من كتب الأئمة، و ذلك غير بعيد من امثاله.

(و سميته: تلخيص المفتاح)، ليطابق اسمه معناه، لأنه تلخيص لمعظم ما في

المفتاح، فيكون من الأعلام المنقولة، الملموحة الى اصلها.

و اعترض عليه: بأنه جعل مؤلفه فيما سبق: مختصرا، و الاختصار و التلخيص متنافيان، لأن الاختصار: تقليل اللفظ و تكثير المعنى، و التلخيص معناه: الشرح، فهو عكس الاختصار، لأنه يحتاج الى بسط و تكثير في اللفظ.

و اجيب عن ذلك: بأنه لم يرد فيما سبق اختصاره من المفتاح، بل أراد انه مختصر في نفسه، و هاهنا اراد انه تلخيص للمفتاح، فتأمل.

(و انا اسأل اللّه، لا يعرف لتقديم المسند اليه هاهنا جهة حسن اذ) المحتمل من جهات حسن تقديم المسند اليه- في امثال المقام- اي:

فيما قدم المسند اليه على المسند الفعلي، الذي لم يل حرف النفى التخصيص او التقوى، كما يأتي ذلك في باب المسند اليه مفصلا، و لا يعرف لشيء منهما مناسبة في المقام.

اما الأول: فلانه (لا مقتضى للتخصيص)، و قصر السؤال على نفسه، بل و لا حسن في ذلك، لأن الحسن في مقام الدعاء، و السؤال عن اللّه: الشركة مع سائر الناس، ليكون اقرب للاجابة، كما وجه بذلك اشراك الغير في ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾.[1]

و كذلك الثاني: اذ (لا) مقتضى (للتقوى)- ايضا- اذ لا انكار و لا تردد، في السؤال عن اللّه تعالى، حتى يحتاج الى تقوى الحكم بتكرر الاسناد، بسبب تقديم المسند اليه.

---

[1] . الفاتحة/ ٥.

قيل: يمكن ان يكون التقديم، للتخصيص و الحصر، او التقوى اما الاول: بدعوى ان (المصنف) من تواضعه، رأى ان كتابه لا يلتفت اليه غيره، فضلا عن ان يسأل النفع به، فلا يسأل النفع به الا هو، فكأنه استحقر كتابه تواضعا، و قال: انا اسأل النفع به دون غيري، و القصر على هذا حقيقي، و يجوز ان يكون القصر اضافيا بالنسبة الى حساده و معارضيه من علماء السوء في عصره و زمانه، بل في كل عصر و زمان، فقال: و انا اسأل اللّه لا غيري، اي:

المعارضين و الحساد.

قيل: و كلا الحصرين ليس بشيء، اما الاول: فلان استحقاره مؤلفه، بحيث يدعى عدم صلاحيته لان يلتفت اليه، غير مناسب لما اسلفه من مدح مختصره، و ترجيحه على المفتاح، فان ذلك المدح و الترجيح، ينافي و يناقض: انه يرى ان غيره لا يعتد به، فتأمل.

اما الثاني: فبأن التخصيص المذكور، انما يكون للرد على من يعتقد الشركة، كما يأتي في باب القصر مفصلا، و ليس هنا من يعتقد شركة معارضيه و حساده له في ذلك السؤال، حتى يحتاج الى التخصيص ردا على من يعتقد الشركة.

اما الثاني: اي: امكان ان يكون التقديم للتقوى، فبأن تقوى الحكم، و تأكيده بتكرر الاسناد، ليس بلازم ان يكون للرد على منكر، بل قد يكون لمجرد الاعتناء بالحكم، و لظهور الرغبة فيه، او لاستبعاد الحكم.

فالتقديم للاعتناء بالسؤال و الاهتمام به، او لظهور الرغبة فيه، فتوجه الى اللّه، يتضرع في الاجابة مجتهدا بأقصى وسعه، مشيرا الى انه لا يعتمد على ما بالغ به في وصف مؤلفه، بل يسأل اللّه النفع به.

او لاستبعاده السؤال، و لذا علله بما يأتي من قوله: «انه ولي ذلك النفع بـه» فتأمـل جيداً.

و اما اذا تماشينا مع الشارح، فنلتزم بقوله: (فكأنه قصد الى جعل- الـواو- للحـال، فاتى بالجملة الاسمية)، اي: قدم المسند اليه، حتى يصير الجملة الفعلية التـي فعلهـا مضارع، جملة اسمية، و الا لا يمكن جعل- الواو- حاليـة، كمـا قـال ابـن مالـك فـي الفيته:[1]

و ذات بدء بمضارع ثبت   حوت ضميرا و من الواو خلت

(و ما يقـال: انـه) اي: الاتيـان بالجملـة الاسـمية، (لقـصد) دلالـة الجملـة علـى (الاستمرار) و الثبوت، لما تقـرر و ثبـت عنـدهم: مـن دلالـة الجملـة الاسـمية علـى الاستمرار و الدوام و الثبوت، فنقول:

(فيه نظر لحـصوله) اي: الاسـتمرار و الثبـوت، (مـن المـضارع) اي: اسـأل (كمـا سيجيء) في احوال المسند (في قوله:) فدخولها اي:- لو- على المـضارع- فـي نحـو قوله تعالى-: (﴿لَوْ يُطِيعُكُمْ﴾ في كثير من الامر لعنتم»[2] اي: لوقعتم فـي الجهـد و الهلاك، لقصد استمرار الفعل فيما مضى وقتا فوقتا، لانه كان في ارادتهم استمرار عمل النبيﷺ على ما يستصوبون، و انه كلما عن لهم رأى في امر كان معمولا به، بـدليل قوله تعالى: ﴿فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ﴾[3] كما فى قوله تعـالى: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ بعـد

---

[1] . شرح ابن عقيل، ج ١، ص ٦٥٦.

[2] . الحجرات/ ٧.

[3] . الحجرات/ ٧.

قوله: ﴿إِنَّما نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُنَ﴾[1] حيث لم يقل: اللّه مستهزء بهم، بلفظ اسم الفاعل، قصدا الى حدوث الاستهزاء و تجدده وقتا بعد وقت.

و الاستهزاء: هو السخرية و الاستخفاف، و معناه انزال الهوان و الحقارة بهم، و هكذا كانت نكايات اللّه في المنافقين، و بلاياء النازلة بهم، تتجدد وقتا فوقتا، و تحدث حالا فحالا.

فنسبة الدلالة: على الاستمرار و الثبوت، الى اسمية الجملة، لا وجه لها.

و ايضا: دلالة الجملة الاسمية: على الاستمرار و الثبوت، ليست مطلقة، بل مشروطة: بأن لا يكون الخبر فيها فعلا و لا ظرفا.

قال- في الباب الثالث-: ان لفظ المفتاح، صريح في ان كون المسند جملة فعلية، في نحو: زيد انطلق، انما هو لافادة التجدد دون الثبوت، و ان نحو: زيد علم، يفيد التجدد، و ان نحو: زيد في الدار يحتمل الثبوت و التجدد، بحسب تقدير: حاصل، او حصل.

فالقول بأن كل جملة اسمية تفيد الثبوت، و هم: بل انما يكون ذلك: اذا لم يكن الخبر جملة فعلية، و القول: بافادة التجدد و الثبوت معا باعتبار الاسنادين، مما لا يخفى بطلانه.

و قال- ايضا-، في الباب المذكور: و اما كونه، اي: كون المسند فعلا، فلتقييد المسند بأحد الازمنة الثلاثة، اعني الماضي، و هو الزمان الذي قبل زمان تكلمك-، و المستقبل،- و هو الزمان الذي يترقب وجوده بعد هذا الزمان-، و الحال،- و هو اجزاء من أواخر الماضي و اوائل المستقبل، متعاقبة من غير مهملة و تراخ.

---

١. البقره/ ١٤.

كما يقال: زيد يصلي، و الحال ان بعض صلواته ماض، و بعضها باق، فجعلوا الصلاة الواقعة في الآنات الكثيرة المتعاقبة، واقعة في الحال، على اخصر وجه، بخلاف الاسم، نحو: زيد قائم امس او الآن أو غدا، فانه يحتاج الى انضمام قرينة.

و اما الفعل: فأحد الأزمنة جزء مفهومه، فهو بصيغته يدل عليه مع افادة التجدد، الذي هو من لوازم الزمان، الذي هو جزء من مفهوم الفعل، و تجدد الجزء و حدوثه، يقتضى تجدد الكل و حدوثه.

و ظاهر: ان الزمان غير قار الذات، لا يجتمع اجزاء بعضها مع بعض ... انتهى.

(و من فضله: حال من- ان ينفع به- اي: بهذا المختصر) اي: حال من المصدر المؤول، الواقع مفعولا، اي: اسأل اللّه النفع به- حال كون ذلك النفع، من فضله- فهو من قبيل تقديم الحال على ذي الحال، و العامل فيهما: اسأل، فليس من فضله معمولا- لأن ينفع- حتى يرد الاشكال المتقدم- في قوله-: «اكثرها للاصول جمعا».

(كما نفع بأصله، و هو المفتاح، او القسم الثالث منه، انه، اي: اللّه، ولي ذلك النفع)، كما انه المتولي لكل شيء، لا شريك له في شيء من الامور.

(و هو حسبي، اي: محسبى و كافي، لا اسأل غيره فعلى هذا) على ارادة هذا الحصر، (كان الأنسب ان يقول: و اللّه اسأل بتقديم المفعول)، حتى يؤكد ما اريد من الحصر المذكور، لا -انا اسأل- لأنه لا يفيد الحصر المذكور.

قال بعض اهل التحقيق: ان -حسب- في الأصل اسم مصدر:

بمعنى الكفاية، و لذا يخبر به عن الواحد و عن المتعدد، فيقال: زيد و عمرو حسبك.

ثم استعمل اسم فاعل: بمعنى محسب و كاف، و له حينئذ استعمالان:

فتارة تستعمل استعمال الصفات، فتكون نعتا لنكرة، كمررت برجل حسبك من رجل.

و تارة تستعمل استعمال الاسماء الجامدة، غير تابعة لموصوف نحو حسبهم جهنم، فان حسبك اللّه، بحسبك درهم.

و هذا: يرد على من زعم: انها اسم فعل، فان العوامل اللفظية لا تدخل على اسماء الأفعال باتفاق.

و اما قول صاحب الصحاح: حسبك درهم، اي: كفاك، فهو بيان للمعنى بالمآل، لأن مآل المعنيين واحد، لا بيان لأنه اسم فعل ... انتهى.

و ما ذكره: خلاصة ما في التصريح، فراجع.

(و نعم الوكيل: عطف اما على جملة «هو حسبي» و المخصوص) بالمدح: (محذوف)، و هو اللّه، (كما) حذف المخصوص (في قوله تعالى: ﴿نِعْمَ الْعَبْدُ﴾[1]) و هو: ايوب عليه السلام.

(فيكون من عطف الجملة الفعلية الانشائية، على) الجملة (الأسمية الاخبارية).

هذه المسألة من المسائل العويصة، التي زلت فيها الأقدام، و كلت دون الوصول اليها الأفهام، لما فيها من الغموض و الابهام، بحيث صارت معركة للآراء بين الأعلام، فأنكر هذا العطف جمع مع مجينه كثيرا في كلام الملك العلام، متشبثا بتأويلات بعيدة، في كل ما جاء منه في القرآن او العرب، الذين لهم اليد الطولى في فنون الكلام، و اثبته جمع اخر بلا تكلف تأويل في المقام، و سيجيء في- باب الفصل و

---

١. ص/ ٣٠.

الوصل- ما قيل فيه كاملا و بالتمام، فلنكتف هاهنا بما قاله ابن هشام، و هذا نصه:

عطف الخبر على الانشاء و بالعكس، منعه البيانيون، و ابن مالك- في شرح باب المفعول معه، من كتاب التسهيل-، و ابن عصفور- في شرح الايضاح-، و نقله عن الأكثرين.

و أجازه الصفار و جماعة، مستدلين بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ لَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَ الْحِجارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكافِرِينَ وَ بَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ في سورة البقرة،[1] و بقوله تعالى: ﴿ذلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ وَ بَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ في سورة الصف.[2]

قال ابو حيان: و أجاز سيبويه: جائني زيد و من عمرو العاقلان، على ان يكون- العاقلان- خبرا لمحذوف، و يؤيده قوله:[3]

و ان شفائي عبرة مهراقة　　　و هل عند رسم دارس من معول

و قوله:[4]

تناغى غزالا عند باب ابن عامر　　　و كحل مآقيك الحسان بأثمد

و استدل الصفار بهذا البيت و بقوله:

و قائلة خولان فانكح فتاتهم

---

١. البقره/ ٤.

٢. الصف/ ١٢.

٣. شرح التسهيل المسمى تمهيد القواعد بشرح تسهيل القواعد، ج ٣، ص ١١٣١.

٤. شرح شواهد المغني، ج ٢، ص ٨٧؛ حاشية الصبان، ج ٣، ص ١٨٩؛ شرح شواهد الشعريه، ج ٣، ص ٤٤٥.

فان تقديره عند سيبويه: هذه خولان.

و اقول: اما آية البقرة: فقال الزمخشري: ليس المعتمد بالعطف الأمر، حتى يطلب له مشاكل، بل المراد: عطف جملة «ثواب المؤمنين» على جملة «عذاب الكافرين» كقولك: زيد يعاقب بالقيد و بشر فلانا بالاطلاق، و جوز: عطفه على- اتقوا-.

و اتم من كلامه في الجواب الأول، ان يقال: المعتمد بالعطف:

جملة- الثواب- كما ذكر، و يزاد عليه، فيقال: و الكلام منظور فيه الى المعنى الحاصل منه، و كأنه قيل: و الذين آمنوا و عملوا الصالحات لهم جنات فبشرهم بذلك.

و اما الجواب الثاني: ففيه نظر، لأنه لا يصح ان يكون جوابا للشرط، اذ ليس الأمر بالتبشير، مشروطا بعجز الكافرين عن الاتيان بمثل القرآن.

و يجاب: بأنه قد علم: أنهم غير المؤمنين، فكأنه قيل: فان لم يفعلوا فبشرهم بالجنات، و معنى هذا: فبشر هؤلاء المعاندين بأنهم لا حظ لهم في الجنة.

و قال- في آية الصف-: ان العطف على تؤمنون، لأنه بمعنى آمنوا، و لا يقدح في ذلك: ان المخاطب بتؤمنون- المؤمنون- و بشر- النبيﷺ انتهى محل الحاجة من كلامه.[١]

و قال المحشي- معلقا على قوله: منعه البيانيون-: هذا هو المشهور بين الجمهور.

و قال السيد في حاشية المطول: ان منع البيانيين. انما هو في الجملة التي لا محل لها، و ان ذلك جائز في الجمل التي لها محل من الاعراب فص عليه العلامة، يعني: صاحب الكشاف، في سورة نوحعليه السلام و مثل بقولك، قال: زيد نودي للصلاة و صل في المسجد.

---

١. تفسير الكشاف، ج ١، ص ٨٣.

و كفاك حجة قاطعة على جوازه: قوله تعالى: ﴿وَ قالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَ نِعْمَ الْوَكِيلُ﴾[1] فان هذه- الواو- من الحكاية، لا من المحكى، اي: قالوا: حسبنا، و قالوا: نعم الوكيل.

و ليس هذا الجواز، مختصا بالجمل المحكية بعد القول، اذ لا يشك من به مسكة، حسن قولك: زيد أبوه صالح و ما أفسقه، و عمرو أبوه بخيل و ما اجوده.

و قال- ايضا، في باب الفصل و الوصل-: و يدل على جوازه:

انهم قالوا: ان الجملة الاولى، اما ان يكون لها محل من الاعراب اولا.

و على الأول: ان قصد تشريك الثانية للاولى، في حكم ذلك الاعراب عطفت عليها، كالمفرد، و ذكروا: ان شرط كون هذا العطف بالواو مقبولا: ان يكون بين الجملتين جهة جامعة، على قياس العطف بين المفردين، فقد جعلوا الجمل التي لها محل من الاعراب في حكم المفردات و اكتفوا بالجهة الجامعة، و لم يعتنوا في هذا القسم الى الاختلاف، خبرا و انشاء، بناء على ظهور فائدة العطف- بالواو- اعني: التشريك المذكور

و انما اعتبروا ذلك الاختلاف و نحوه: في القسم الثاني، و هو:

ان لا يكون للجملة الأولى محل من الاعراب، فلو كانت تلك الأحوال اعني: ما يوجب كمال الانقطاع، و نظائره جارية في القسمين، لكان ذلك التقسيم، و تخصيص اعتبار تلك الأحوال بالقسم الثاني ضايعا.

فان قلت: اختلاف الجملتين: خبرا و انشاء، لفظا و معنى، او معنى فقط، ان اوجب

---

۱. آل عمران/ ۱۷۳.

كمال الانقطاع بينهما، أوجبه مطلقا، سواء كان للاولى محل من الاعراب اولا.

قلت: الجمل التى لها محل من الاعراب، واقعة موقع المفردات و ليست النسبه بين أجزائها مقصودة بالذات، فلا التفات الى اختلاف تلك النسبة بالخبرية و الانشائية، خصوصا في الجمل المحكية بعد القول بل الجمل- حينئذ- في حكم المفردات التي وقعت هي موقعها.

بخلاف ما لا محل لها، فان نسبتها مقصودة بذاتها، فتعتبرأ حوالها العارضة له. انتهى.

و انت ترى ما في هذا الكلام- خصوصا في صدره-: من الاختلال و عدم النظام، حيث صرح، اولا: بأن منع البيانيين، انما هو في الجملة التي لا محل لها من الاعراب، ثم صرح بأنه لا يشك من به مسكة، في حسن قولك: زيد ابوه صالح، الى آخر ما ذكره، و التهافت بين التصريحين واضح.

الا ان يقال: ان ما أفسقه، و ما أجوده، عطف على الخبر، لا على مجموع الجملة، فتأمل جيداً.

و لعله لبعض ما ذكرنا: أجمل الشارح و اهمل، و قال: فيكون من عطف الجملة الفعلية الانشائية على الاسمية الاخبارية، من دون تصريح بالرد او القبول، و ان توهم بعض المحشين: ان مراده من هذا الكلام:

ان العطف- في أمثال المقام- مردود ليس بمقبول، لكن ليس فى كلام هذا البعض، لما ادعاه وجه معقول.

(و إما)- بكسر الهمزة-: ﴿نِعْمَ الْوَكِيلُ﴾[١] عطف (على) الخبر في جملة: هو (حسبي)، فيدخل المبتدأ عليه، لأن المعطوف على الخبر خبر، (اي: و هو نعم الوكيل،

---

١. آل عمران/ ١٧٣.

و حينئذ فالمخصوص) بالمدح، (هو: الضمير المتقدم) في جملة «هو حسبي».

(كما صرح به صاحب- المفتاح- و غيره، في قولنا: زيد نعم الرجل)، ان- زيد- في المثال هو المخصوص بالمدح، خلافاً لظاهر كلام ابن مالك في الألفية، حيث قال:[1]

و ان يقدم مشعر به كفى كالعلم نعم المقتضى و المقتفى

فان ظاهر هذا الكلام يدل: على ان المتقدم مشعر بالمخصوص، اغنى عن ذكره آخر، و ليس هو المخصوص نفسه، فتأمل.

(ثم عطف الجملة) يعني: «نعم الوكيل»: (على المفرد) يعني: «حسبي» فقط.

(و ان صح باعتبار: تضمن المفرد معنى الفعل. لأن حسبي- كما تقدم- مآل معانيه، الى «محسبي، و كافي» و مآل معناهما: الى حسب، و كفى، فيصح عطف الجملة على مثل هذا المفرد، المتضمن معنى الفعل. (كما) صرح به: (في) الألفية بقوله:[2]

و اعطف على اسم شبه فعل فعلا و عكسا استعمل تجده سهلا

نحو: (قوله تعالى: ﴿فالِقُ الْإِصْباحِ وَ جَعَلَ اللَّيْلَ﴾[3] على رأي) اي: على رأي من لا يجعل- الواو- حالية بتقدير- قد- بل عاطفة، و لكن لا يجعل العطف على جملة- فالق الاصباح- بتقدير مبتدأ، اي: هو فالق الاصباح.

(لكنه)، اي: هذا العطف- ايضا- (في الحقيقة، من عطف الانشاء على الاخبار)، لأن «حسبي» ليس بانشاء، فهو: اخبار، اذ لا واسطة بينهما، و الكلام في الرد و القبول عنده، نظير ما تقدم و اللّه أعلم.

---

١. شرح ابن عقيل، ج ٢، ص ١٦٧.

٢. شرح ابن عقيل، ج ٢، ص ٢٤٤.

٣. الانعام/ ٩٥.

مقدمة المولف

الى هنا: كان الكلام في شرح الخطبة، (و هذا اوان): كزمان- وزنا و معنى- و قد يكسر همرتها، جمعه: آونة- كازمنة- بقلب الهمزة الثانية ألفا.

و اعلم: ان القدماء: كانوا يذكرون- قبل (الشروع في المقصود) امورا، يسمونها بالرؤوس الثمانية.

منها: القسمة، اي: قسمة العلم، او الكتاب، الى أبوابهما.

و قد ذكر المصنف و الشارح: كلتا القسمتين:

اما الثاني: فبقوله- فيما ياتي-: «و ينحصر المقصود في ثمانية ابواب».

و اما الاول فبقوله: (فنقول: رتب) المصنف (- المختصر- على مقدمة و ثلاثة فنون).

و اعترض: بأن ذلك لا يتم، لأن الخطبة- ايضا- من جملة المختصر، فكان على الشارح ان يزيدها.

و اجيب: بأن المراد من التقسيم: ذكر ما هو المقصود في الجملة سواء كان مقصودا بالاصالة: كالفنون الثلاثة، و ما يتصل بها من الشواهد و الأمثلة، و نحوها، او مقصودا بالتبع، كالمقدمة، فانها ليست مقصودة بالذات، بل بالتبع- كما يصرح به بعيد هذا-،

و الخطبة ليست بشيء منهما، و انما رتبه على الامور الأربعة:

(لأن المذكور فيه)، اي: في- المختصر- (اما ان يكون:

من قبيل المقاصد في هذا الفن)، اي: فن البلاغة، (أولا) يكون:

من قبيل المقاصد في هذا الفن.

(الثاني): اي: ما لا يكون من قبيل المقاصد: (المقدمة)، التي تأتي عن قريب.

(و الأول): اي: ما يكون من قبيل المقاصد، ينقسم الى ثلاثة فنون، و ذلك: لانه، اي: الأول (ان كان الغرض منه الاحتراز عن الخطأ، في تأدية المعنى المراد) للبلغاء، و هو: ما زاد على تأدية اصل المعنى- كما يصرح به: في باب تعريف المسند اليه باسم الاشارة-.

و هو كما يأتي- في تعريف بلاغة الكلام- ان يؤدي الكلام الذي يؤدى به أصل المعنى، مع خصوصية يعتبرها البلغاء في الكلام، لمطابقته لمقتضى الحال، مثلا: لو كان المخاطب منكرا للحكم، فأورد المتكلم الكلام معه غير مؤكد، فقد أخطأ في تأدية المراد للبلغاء، لأنهم:

يوردون الكلام مع المخاطب المنكر مؤكدا.

و ما يحترز به عن هذا الخطأ (فهو: الفن الأول)، اي: علم المعاني، (والا) يكن الغرض منه: الاحتراز عن الخطأ المذكور.

(فان كان الغرض منه: الاحتراز عن التعقيد المعنوي) لا اللفظي لأنه- كما يأتي في آخر المقدمة- داخل في الفن الأول، اذ به يحترز منه.

(فهو)، اي: ما كان الغرض منه الاحتراز عن التعقيد المعنوي (الفن الثاني)، اي: علم البيان.

(و الا) يكن الغرض منه: الاحتراز عن التعقيد المعنوي، (فهو: ما يعرف به وجوه التحسين)، اي. المحسنات اللفظية و المعنوية، (و هو: الفن الثالث)، اي: البديع.

قيل: هذا دليل عقلي: على ما ادعاه من حصر المذكور- في المختصر- في الامور الأربعة، لان الترديد بين النفي و الاثبات عقلى (و) لكن (عليه)، اي: على كون ما يعرف به وجوه التحسين:

هو الفن الثالث، (منع ظاهر).

تقرير المنع: انه لم لا يجوز: ان يكون ما يعرف به وجوه التحسين شيئا آخر غير الفن الثالث؟

لكن هذا المنع (يدفع بالاستقراء)، و تتبع ما في- المختصر- فانا تتبعنا المذكور فيه، فلم نجد بعد الفنين الاولين، الا الفن الثالث أعني: البديع.

و يمكن: ان يكون المنع و دفعه، ناظران الى مجموع الكلام، لا الى الأخير فقط، و التوجيه على ذلك سهل.

(و قيل:) ان- المختصر- مشتمل على خمسة امور، بدعوى:

ان المصنف (رتبه)، اي:- المختصر- (على مقدمة، و ثلاثة فنون و خاتمة، لان الثاني)، اي: ما لا يكون من قبيل المقاصد في هذا الفن، (ان توقف عليه المقصود: فمقدمة، و الا) يكن كذلك، (فخاتمة).

و الحق: ان الخاتمة انما هي من الفن الثالث، كما تبين هناك- ان شاء اللّه تعالى- قال هناك- بعد نقل كلام طويل عن المصنف-:

و علم بذلك: ان الخاتمة انما هي خاتمة الفن الثالث، و ليست خاتمة الكتاب، خارجة عن الفنون الثلاثة كالمقدمة، على ما توهمه بعضهم

(و لما انجر كلامه فى آخر المقدمة، الى انحصار المقصود) من الكتاب (في الفنون الثلاثة)، حيث يقول- هناك-: «و ما يحترز به عن الاول: علم المعاني، و ما يحترز به عن التعقيد المعنوي: علم البيان، و ما يعرف به وجوه التحسين: علم البديع».

ثم يقول الشارح- هناك-: «و لما كان هذا- المختصر- في علم البلاغة و توابعها، انحصر مقصوده في الفنون الثلاثة، انتهى.

و قد علم بما نقلناه: ان ذكر الفنون بلفظ الفن- هناك-: ضمني لا بالصراحة، نعم، ذكرها في كلامه بالصراحة، فتأمل.

و كيف كان: (صار كل منها معهودا)، حكما او صريحا، (فعرفه)، اي: كلا منها (بتعريف العهد).

اي: ادخل على كل واحد من الفنون- لام العهد- الذكرى، و قال: الفن الأول، الفن الثاني، الفن الثالث، كما في قوله تعالى:

﴿أَرْسَلْنا إِلى فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ﴾.[1]

(بخلاف) لفظ (المقدمة، فانه) اي: الشأن: (لم يقع منه) اي: المصنف: (ذكر لها)، اي: للمقدمة، صريحا، (و لا) ضمنا، (و اشارة اليها، فلم يكن لتعريفها)- باللام العهدية- (معنى)

لأن اللام العهدية- كما قال ابن هشام- لا بد فيها: من ان يكون مصحوبها معهودا ذكريا، كالآية المتقدمة، او معهودا ذهنيا، نحو قوله تعالى: ﴿إِذْ هُما فِي الْغارِ﴾[2] او معهوداً حضوريا، نحو:

قال هذا الرجل، و لفظ- المقدمة- ليس بشيء من هذه الثلاثة.

(فنكرها)، لأن الأصل في الاسماء التنكير، كما صرحوا بذلك- في باب غير المنصرف-، و لا مقتضى للعدول عنه الى التعريف.

---

١. مزمل/ ١٦.

٢. التوبه/ ٤٠.

المقدمة فى معرفة الفصاحة و البلاغة

(و قال: مقدمة)، و لما لم يصح استعمال المفرد، في كلامهم، بل في كل لغة، الا في مورد واحد، يأتي كلام لنا فيه، و لم يتم الكلام الا بجزئين، لفظا او تقديرا، لا بد من ان يقدر هاهنا شيء فالمقدر اما مبتدأ كما اختاره الشارح، (اي: هذه مقدمة).

او خبر، اي: مقدمة اذكرها، او- فعل- بناء على كونها منصوبة، اي: اذكر لك مقدمة، او- فعل مجهول- بناء على رفعه كالصورتين الأوليتين، اي: تذكر مقدمة.

و الأحسن من هذه التقديرات: ما فيه تقليل الحذف.

لا يقال: انه يلزم في بعض هذه التقادير: الابتداء بالنكرة من دون مسوغ، لأنا نقول: المسوغ فيها موجود، و هو تنوين التنكير الدال على التعظيم مرة، و التحقير مرة اخرى، كما يأتي ذلك- في بحث تنكير المسند اليه و المسند.

ففي المقام: يمكن ان يكون للتعظيم، نظرا الى كثرة فوائد المقدمة، و وفور عوائدها المهمة، و يمكن ان يكون للتحقير، نظرا الى قلة ألفاظها، و وجازة كلماتها.

او نقول: ان المسوغ غير محتاج اليه، بناء على ما يأتي- اواخر باب المسند اليه- نقلاً عن ابن الدهان: من ان جواز تنكير المبتدأ مبني على حصول الفائدة، فاذا حصلت الفائد، فاخبر عن اي نكرة شئت.

قيل: لا ضرورة الى شيء من هذه التقديرات، لأن الغرض من ذكر المقدمة: مجرد اخطار بالبال عند الشروع، فلا محل لها من الاعراب لانها ليست جزء كلامٍ، فلا تقدير اصلاً.

ثم ان المقدمة- بكسر الدال- على المشهور، اسم فاعل من- باب التفعيل- على ما نقل عن الفائق، من ان كسرها خلف، لكن المراد منه: معنى- باب التفعل-

فمعناها: انها متقدمة على غيرها: من مقاصد الكتاب، فلا يرد ما قيل:

من ان المشهور بين علماء التصريف: ان- باب التفعيل- يجعل اللازم متعديا، فكيف صارت المقدمة لازما، مع انها من هذا الباب؟

و ذلك لأن كلام علماء التصريف، مبنى على الغالب، و المقدمة من قسم غير الغالب.

قيل: يجوز كسر- الدال-، مع كونها باقية على معنى الباب من التعدية، بناء على انها لما فيها من سبب التقدم، كأنها تقدم نفسها او لافادتها الشروع بالبصيرة، تقدم من يعرفها على من لا يعرفها.

(في بيان) امور ثلاثة، الأول: (معنى الفصاحة و البلاغة، و) الثاني: (انحصار) ما يسمى (علم البلاغة)، او ماله زيادة اختصاص بها، (في علمي المعاني و البيان) فقط، دون البديع.

(و) الثالث (ما يتصل بذلك، مما ينساق اليه الكلام)، كبيان النسبة بين الفصاحة و البلاغة، و بيان ما يرجع كل واحد منهما اليه، و نحو ذلك مما ستعرفه.

(و محصولها) اي: المقدمة، و ما يبين فيها: (ان تعرف- على التحقيق و التفصيل- غاية العلوم الثلاثة)، اي: علمى المعاني و البيان. و البديع.

(و) ان تعرف: (وجه الاحتياج اليها)، حتى يعلم: ان النظر في هذه العلوم ليس عبثا، بل لها منافع و مصالح، يحتاج الناس اليها، فيميلون اليها، لتحصيل تلك المنافع و الغايات.

(و المقدمة: مأخوذة) اي: منقولة، او مستعارة، (من مقدمة الجيش)، الموضوعة (للجماعة المتقدمة منها)، اي: من الجيش.

(من قدم- بمعنى: تقدم،) و قد سبق بيان ذلك.

قيل: ليس المراد: انها منقولة او مستعارة من مقدمة الجيش، لأنه لا معنى لنقل اللفظ المفرد او استعارته، عن اللفظ المضاف، اذ لا بد من اتحاد اللفظ فيهما: في المنقول عنه و اليه، و في المستعار منه و المستعار له.

بل المراد: ان لفظ- المقدمة- مأخوذة من مقدمة الجيش، مع قطع النظر عن الاضافة، و حينئذ، فمعناها: المتقدمة.

و انما لم يقل من أول الأمر: و المقدمة مأخوذة من- قدم- بمعنى: تقدم، لأن التحقيق: ان استعمال المشتق منه لا يكفي في نقل المشتق و استعارته، ما لم يرد الاستعمال بالمشتق نفسه.

و ليعلم: ان المقدمة في- علم المنطق-: قد يطلق و يراد بها:

ما كان- صغرى او كبرى- في احد الاشكال الاربعة، و قد يطلق و يراد بها: ما يتوقف عليه صحة الدليل، كايجاب الصغرى، و كلية الكبرى في الشكل الأول.

و اما في امثال المقام: فلها اطلاقان: مقدمة العلم، و مقدمة الكتاب.

و الفرق بينهما: ان الأول اخص، و الثاني أعم.

بيان ذلك: انه (يقال: مقدمة العلم، لما يتوقف عليه) الشروع عن بصيرة في (مسائله، كمعرفة حده، و) معرفة (غايته، و) معرفة (موضوعه).

و وجه توقف الشروع على هذه الامور: اما على الأول، فلما قيل:

من ان الشارع في العلم، لو لم يتصور اولا ذلك العلم، لكان طالبا للمجهول المطلق، و هو محال، لامتناع توجه النفس نحو المجهول المطلق.

و فيه نظر: لأن قوله: الشروع في العلم، يتوقف على تصوره، ان اراد به التصور-

بوجه ما- فمسلم، لكن لا يلزم منه: انه لا بد من تصوره برسمه، فلا يتم التقريب، اذ المقصود: بيان سبب ايراد حد العلم قبل الشروع فيه.

و ان اراد به التصور برسمه: فلا نسلم: انه لو لم يكن العلم متصورا برسمه، يلزم طلب المجهول المطلق، و انما يلزم ذلك: لو لم يكن العلم متصورا بوجه من الوجوه، و هو ممنوع،

فالأولى ان يقال: لا بد من تصور العلم برسمه، ليكون الشارع فيه على بصيرة في طلبه، فان الطالب اذا تصور العلم برسمه، اطلع على جميع مسائله اجمالا، حتى ان كل مسألة ترد عليه، علم انها من ذلك العلم، كما ان من أراد سلوك طريق لم يشاهده، لكن عرف اماراته، فهو على بصيرة في سلوكه.

و الى ما ذكرنا: يرجع ما يأتي في أول الفن الأول، من قوله:

«و قبل الشروع في مقاصد العلم» اشار الى تعريفه و ضبط أبوابه اجمالا ليكون للطالب زيادة بصيرة.

و لان كل علم فهي: مسائل كثيرة، تضبطها جهة وحدة باعتبارها تعد علما واحدا يفرد بالتدوين، و من حاول: تحصيل كثرة يضبطها جهة وحدة، فعليه: ان يعرفها بتلك الجهة، لئلا يفوته ما يعنيه، و لا يضيع وقته فيما لا يعنيه.

اما وجه التوقف على الثاني، اي: الغاية: فلانه لو لم يعلم غاية العلم و الغرض عنه، لكان طلبه عبثا.

توضيح ذلك: ان الشروع في العلم، فعل اختياري، فلا بد ان يعلم اولا: ان لذلك العلم فائدة ما، و الا لامتنع الشروع فيه من ذي عقل و حكمة، و لا بد ان يكون تلك الفائدة معتدا بها، بالنظر الى المشقة التي تتحمل في تحصيل ذلك العلم، و الا لكان

شروعه في ذلك العلم و طلبه مما يعد عبثا عرفا، و بذلك يضعف ارادته وجده قطعا، و لا بد ان تكون تلك الفائدة من الفوائد التي تترتب على ذلك العلم حتما، و الا لربما زال اعتقاده بعد الشروع فيه، لعدم المناسبة، فيصير سعيه في تحصيله عبثا في نظره.

اما اذا علم الفائدة المعتد بها: المترتبة على العلم: فانه يكمل رغبته فيه، و يبالغ في تحصيله كما هو حقه، و يزداد ذلك الاعتقاد، فيجد في التحصيل بعد الشروع، بواسطة مناسبة مسائله لتلك الفائدة.

اذا عرفت ذلك، فاعلم: انا قد ذكرنا- كما صرح به المصنف-:

ان من فوائد هذا العلم، معرفة اسرار العربية و دقائقها، مع كون هذه اللغة، مما تكلم به المتصدع بأمر اللّه: النبي الأعظمﷺ، المبعوث على خير الامم.

و كشف الاستار عن وجوه اعجاز القرآن، الذي يجب فهمه على أهل دين اللّه، لأنه لاصل الدين قوام، و لصدق النبيﷺ برهان، لكونه اعلى معجزاته، و منبعا للعلوم و الآداب، التي يظهر بها انسانية الانسان فعليك بالجد في تحصيل العلوم العربية، لا سيما النحو، و البيان، اذ بهما تعرف قواعد الاعراب، و الصواب من الخطأ في الكلام و البيان، فيحصل لك معرفة ما في القرآن: من حسن النظم، و لطافة الاسرار المودعة فيه. و دقائق البلاغة، التي اعجزت العرب العرباء، الذين هم الأصل في فن الخطابة و البيان.

و اما وجه التوقف على الثالث، اي: الموضوع: فلان تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات، و تمايز الموضوعات بحسب الحيثيات، مثلا:

علم- الفقه- امتاز عن علم- اصول الفقه-: بأن موضوع الأول:

افعال المكلفين، و موضوع الثاني: أدلة الأحكام.

فبالموضوع، امتاز كل عن الآخر، فصارا علمين متميزين، منفردا كل منهما عن الآخر.

هذا اذا كان الموضوعان في العلمين، متميزين، و اذا لم يتميزا:

كالنحو، و الصرف، فان الموضوع فيهما واحد، و هو: الكلمة، لكن الامتياز بين الموضوعين بالحيثية، لان- الكلمة- يبحث عنها في- النحو:

من حيث الاعراب و البناء، و في- الصرف-: من حيث الصحة و الاعتلال.

اذا عرفت هذا المقال، فنقول: لو لم يعرف الشارع في العلم و الطالب له. ان موضوعه ما ذا، و اي: شيء هو، لم يتميز العلم المطلوب عنده عن غيره، و لم يكن له بصيرة في طلبه.

و ليعلم: ان هاهنا اشكال، استصعبه بعضهم، و هو: ان معرفة موضوع العلم: ماذا، و أي شيء هو، ليست بواجبة، لأن التميز الموجب للبصيرة، يحصل بمعرفة حد العلم و تصوره.

و اجيب عن ذلك: بأن المراد و المقصود من معرفة الموضوع: التميز الكامل، الموجب لزيادة البصيرة، فتأمل.

و هاهنا اشكال آخر اشكل من الأول، و هو: جعل معرفة الموضوع من مقدمات الشروع، و المشهور: انها من المبادىء التصورية، و الذي من مقدمات الشروع: التصديق بموضوعية الموضوع.

قال محشي- التهذيب-: ان من عد الموضوع من أجزاء العلوم اما ان يريد به نفس الموضوع، او تعريفه، او التصديق: بوجوده، او بموضوعيته.

و الأول: مندرج في موضوعات المسائل، التي هى أجزاء المسائل فلا يكون جزءا

على حدة.

و الثاني: من المبادیء التصورية.

و الثالث: من المبادیء التصديقية، فلا يكون جزءا على حدة- ايضا-

و الرابع: من مقدمات الشروع.

(و) اما (مقدمة الكتاب): فانما يقال: (لطائفة من كلامه)، اي: ألفاظه و عباراته، اي: الكتاب، (قدمت) تلك الطائفة:

(أمام المقصود) من الكتاب، (لارتباط له)، اي: المقصود (بها)، اي: الطائفة، (و انتفاع بها فيه، سواء توقف) المقصود (عليها، أم لا)، فقد ظهر: ان مقدمة الكتاب، أعم من مقدمة العلم.

و لا يذهب عليك: ان القول: بأن المقدمة طائفة من الكلام، انما هو فيما اذا قلنا: ان الكتاب عبارة عن الألفاظ و العبارات.

و ان كان عبارة عن المعاني، فالمراد من المقدمة: طائفة من المعاني.

و يحتمل فيها وجوه اخر، لكن القوم- على ما ذكره محشی التهذيب- لم يزيدوا على هذين الوجهين- في باب المقدمة- شيئًا.

و التفصيل: ان الكتاب عبارة: عن أحد معان سبعة: الألفاظ، او المعاني، او النقوش، او المركب من الاثنين، او الثلاثة.

فكذلك المقدمة، عبارة: عن طائفة من أحد هذه المعانى السبعة موافقا لما اريد من الكتاب، من هذه المعاني السبعة، فتأمل جيداً.

و اعلم: ان المتحصل مما ذكر، ان المتوقف على مقدمة العلم، انما هو الشروع في مسائل- العلم- على وجه البصيرة الكاملة.

اما مطلق الشروع، فلا توقف فيه اصلاً.

و من هنا: صح لبعضهم، دعوى: ان النسبة بين المقدمتين- بالعموم من وجه-:

تجتمعان: فيما يتوقف عليه الشروع، اذا قدم امام المقصود- كما فيما نحن فيه-.

و تنفرد مقدمة الكتاب: فيما لا يتوقف عليه الشروع، اذا ذكر امام المقصود.

و تنفرد مقدمة العلم: فيما يتوقف عليه الشروع، اذا ذكر في الاثناء.

و مآل هذا القول: الى عدم اعتبار التقدم، في مفهوم مقدمة العلم كما ان مآل القول: بأن النسبة العموم المطلق الى اعتباره.

و كيفما كان: فالفرق بينهما مسلم عند الطرفين، فلا بد فيهما من القول باحدى النسبتين.

(و لعدم فرق البعض)، زاعمين التساوي: (بين مقدمة العلم، و مقدمة الكتاب)، فيلزم على هذا: توقف الشروع على مقدمة الكتاب لأنها عين مقدمة العلم، التي يتوقف عليها العلم، فلا يصح تأخير شيء مما يذكر في مقدمة الكتاب.

(اشكل عليهم)، اي: على زاعمي عدم الفرق، (امران: احتاجوا في التفصي عنهما الى تكلف) سنذكره.

(احدهما)، أي: الأمران: (بيان توقف مسائل العلوم الثلاثة:

على ما ذكر في هذه المقدمة، من معرفة غاية العلوم الثلاثة، و وجه الاحتياج اليها.

وجه الاشكال: ظهور عدم توقف مسائل العلوم الثلاثة- على ما ذكر بداهة-: انه يمكن لطالب هذه العلوم، الشروع في مسائلها، و ان لم يعرف غايتها، و وجه الاحتياج اليها.

(و) الدليل على عدم التوقف: انه (قد ذكره)، اي: ما ذكر في هذه المقدمة: (صاحب- المفتاح- في آخر المعاني و البيان).

فبهذا: يستكشف انه لا توقف لمسائل هذه العلوم، على ما ذكر في هذه المقدمة.

و هذا: هو الحق، لأن ما ذكر فيها انما هو من الرؤوس الثمانية التي كان القدماء قد يذكرونها في صدر كتبهم، و قد لا يذكرون شينا منها، كما هو الدأب و الديدن عند اكثر المتأخرين، و قد يذكرون بعضا منها كالمصنف في هذا الكتاب.

(و الثاني) من الأمرين، الذين أشكل على البعض: (ما وقع في بعض الكتب: من ان- المقدمة- في بيان: حد العلم، و الغرض منه و موضوعه، زعما منهم) أي البعض: (ان هذا)، اي: ما دخل عليه لفظة- في- الظرفية، (عين المقدمة)، فيلزم منه اتحاد الظرف و المظروف.

و اما التكلف: الذي احتاج البعض اليه في التفصي عن الاشكال الحاصل بالأمر الأول، فهو: ان الشروع في مسائل العلوم الثلاثة- على وجه زيادة البصيرة و كماله- يتوقف على ما ذكر في هذه المقدمة لا مطلق الشروع، و قد أشرنا الى هذا التفصى و الدفع آنفا.

و وجه التكلف- في هذا التفصي-: ان الشروع على وجه البصيرة لا يحصل بمجرد ما ذكر في هذه المقدمة، بل قد يحتاج الى أزيد من ذلك، و قد يحصل بأنقص من ذلك، فادعاء: ان الشروع على وجه البصيرة، يتوقف على ما ذكر في هذه المقدمة تكلف، بل تعسف، نشأ من عدم الفرق.

و اما التكلف في التفصي عن الثاني، اي: اتحاد الظرف و المظروف:

فيجعل- في- زائدة، نظير قوله تعالى: ﴿وَ قالَ ارْكَبُوا فِيها﴾.[1]

قال السيوطي: اي: اركبوها، كذا قال ابن هشام.

---

١. هود/ ٤١.

فمعنى: ما وقع في بعض الكتب: «ان المقدمة بيان: حد العلم و الغرض منه، و موضوعه» و قريب من ذلك ما قيل: «من ان- فى- تجريدية» و المعنى: ان هذه المقدمة يجرد منها هذه الثلاثة.

و هاهنا وجه آخر: و هو تقدير المضاف، اي: وضع المقدمة في بيان هذه الامور الثلاثة، فلا اتحاد.

و اما الرؤوس الثمانية: التي كان القدماء يذكرونها في صدر كتبهم، على انها من المقدمات، او من المبادىء- بالمعنى الأعم- اي: ما يبدء به، قبل الشروع في مسائل العلم، سواء كان داخلا في العلم، فيكون من المبادىء المصطلحة، التي هي: حدود الموضوعات و اجزاؤها و اعراضها، و التصديقات التي يتألف منها قياسات العلم.

أو خارجا عنه، يتوقف عليه الشروع على وجه الخبرة، و يسمى:

«مقدمات» كمعرفة الحد، و الغاية، و بيان الموضوع.

فأولها- على ما ذكر في التهذيب-: الغرض من العلم، لئلا يكون النظر فيه عبثا و لعبا، فان العابث و اللاعب، ليس الا الذي يفعل لا لغرض و حكمة، بل مجانا، و ذلك قبيح باجماع كافة العقلاء، فوجب تقديم فائدة العلم و الغرض منه، دفعا للعبث، فان الطالب ان لم يعتقد فيه فائدة اصلا، لم يتصور منه الشروع فيه بالضرورة، و ان اعتقد فيه فائدة غير ما هو فائدته، امكنه الشروع فيه، الا انه لا يترتب عليه ما اعتقده، بل ما هو فائدته، و ربما لم تكن موافقا لغرضه، فيعد سعيه في تحصيله عبثا، و ايضاً ازديادا للرغبة فيه، حيث كانت مهمة له، فيوفيه حقه من الجد و الاجتهاد.

قال محشي- التهذيب-: اعلم: ان ما يترتب على فعل، ان كان باعثا للفاعل على صدور ذلك الفعل منه، يسمى: غرضا و علة غائية، و ان لا يكن باعثا للفاعل، يسمى،

فائدة و منفعة و غاية.

و ثانيها: المنفعة، و هى ما يتشوقه الكل طبعا، لينشط للطلب، و يتحمل المشقة- كما ذكرنا-.

و ليعلم: ان المراد من الأول، ما كان سببا حاملا على تدوين المدون الأول للعلم، كما يقال: ان الغرض من تدوين- علم البلاغة-:

كشف وجوه اعجاز القرآن- كما بيناه فيما تقدم-.

و المراد من الثاني: ما يشتمل عليه العلم: من منفعة، و مصلحة، حتى يميل اليها الطباع، ان كانت للعلم منفعة و مصلحة، سوى الغرض الباعث للواضع الأول، كما يقال: ان المنفعة من علم البلاغة: قوة البيان في التكلم و الخطابة، بحيث يسهل على العالم بعلم البلاغة:

افهام مقصوده و اظهار مطلوبه، و لذلك قيل: «ان من البيان لسحرا».

ثالثها: وجه التسمية- كما يقال-: انما سمي هذا العلم: «علم البلاغة» اذ بهذا العلم، يبلغ المتكلم مرامة و مقصوده، لأنه به يقدر على المنطق الفصيح، المعرب عما في الضمير.

رابعها: المدون، ليكن قلب المتعلم على ما هو الشأن في مبادىء الحال: من معرفة حال الأقوال بمراتب الرجال.

و اما المحققون: فيعرفون الرجال بالحق، لا الحق بالرجال، و لنعم ما قال، ولى ذي الجلال، عليه سلام اللّه المتعال: «لا تنظر الى من قال، و انظر الى ما قال».

و الباعث على تدوين علم البلاغة: انه كثرت المناظرة و التشاجر، أوائل دولة- بني العباس- بين الادباء و علماء الاسلام من المتكلمين في فنون البلاغة، كالخطابي، و

الرماني، و ابن سراقة، و أمثالهم.

قيل: اول من دون في هذا العلم: ابو عبيدة بن مثنى، المتوفى (٢١١)، و كان من تلاميذ الخليل بن احمد، و سمى كتابه- بمجاز القرآن-.

و اول من هذب هذا العلم و دون فيه: عبد القاهر الجرجاني، تلميذ صاحب بن عباد، فألف فيه كتابيه:- اسرار البلاغة، و دلائل الاعجاز-.

ثم السكاكي: فانه هذب قواعد هذا العلم غاية التهذيب، في كتابه- مفتاح العلوم- فحرره و لخصه الخطيب القزويني، و صنف متن هذا الكتاب، و سماه- كما تقدم-: «تلخيص المفتاح».

ثم جاء التفتازاني، فشرح التلخيص، و سماه: «المطول» فوصل النوبة الينا، فشرحنا المطول- بما تراه- و سميناه:- بالمدرس الأفضل في شرح ما يرمز و يشار اليه في المطول- اسأل اللّه التوفيق، و ان ينتفع به الطلاب و المشتغلين النفع الأتم الأكمل، بحق محمد و آله المنتجبين لهداية الناس في الأول.

خامسها: انه من اي علم هو؟ ليطلب فيه ما يليق به، اي: من اي جنس من اجناس العلوم.

كما يقال: ان علم البلاغة: من جنس العلوم اللغوية بالمعنى الأعم، التي ترتقي الى اثني عشر علما.

قال في- المثل السائر-: البيانى و النحوي، يشتركان في ان النحوي، ينظر في دلالة الألفاظ على المعاني- من جهة الوضع اللغوي- و تلك دلالة عامة، و صاحب علم البيان، ينظر في فضيلة تلك الدلالة، و هي دلالة خاصة، و المراد بها: ان تكون الألفاظ على هيئة مخصوصة من الحسن، و ذلك امر وراء النحو و الاعراب.

ألا ترى: ان النحوي، يفهم معنى الكلام المنظوم و المنثور، و يعلم مواقع اعرابه، و مع ذلك، فانه لا يفهم ما فيه من الفصاحة و البلاغة.

و من هنا: غلط مفسروا الآيات و الأشعار، في اقتصارهم على شرح المعنى و ما فيها من الكلمات اللغوية، و تبيين مواضع الاعراب منها، دون شرح ما تضمنته من أسرار الفصاحة و البلاغة.

سادسها: انه فى اي مرتبة هو؟ ليقدم على ما يجب، و يؤخر عما يجب.

كما يقال: ان مرتبة علم البلاغة، مؤخرة عن علم متن اللغة، و الصرف، و النحو، على ما سيشير اليه المصنف- في أواخر المقدمة- بل يجب تأخر هذا العلم عن اشياء اخر ايضاً.

قال في- المثل السائر-: اعلم: ان صناعة تأليف الكلام من المنظوم و المنثور، تفتقر الى آلات كثيرة، و قد قيل: ينبغي للكاتب ان يتعلق بكل علم، حتى قيل: كل ذي علم يسوغ له: ان ينسب نفسه اليه، فيقول: فلان النحوي، و فلان الفقيه، و فلان المتكلم، و لا يسوغ له: ان ينسب نفسه الى الكتابة، فيقول: فلان الكاتب و ذلك: لما يفتقر اليه من الخوض في كل فن.

و ملاك هذا كله: الطبع، فانه اذا لم يكن ثم طبع، فانه لا تغني تلك الآلات شيئا.

و مثال ذلك: مثال النار الكامنة في الزناد، و الحديدة التي يقدح بها، أ لا ترى: انه اذا لم يكن في الزناد نار، لا تفيد تلك الحديدة شيئا، و كثيرا ما رأينا و سمعنا: من غرائب الطباع في تعلم العلوم، حتى ان بعض الناس، يكون له نفاذ: في تعلم علم مشكل المسلك صعب المأخذ، فاذا كلف: تعلم ما هو دونه من سهل العلوم، نكص على عقبيه، و لم يكن فيه نفاذ.

و أغرب من ذلك: أن صاحب الطبع في المنظوم، يجيد في المديح دون الهجاء، او في الهجاء دون المديح، او يجيد في المراثي دون التهانى، او في التهاني دون المراثى.

و كذلك صاحب الطبع في المنثور.

هذا ابن الحريري- صاحب المقامات- قد كان على ما ظهر منه من تنميق- المقامات- واحدا في فنه، فلما حضر ببغداد، و وقف على مقاماته، قيل هذا يستصلح لكتابة الانشاء في ديوان الخلافة، و يحسن اثره فيه. فاحضر و كلف: كتابة كتاب، فافحم و لم يجر لسانه في طويلة و لا قصيرة، فقال بعضهم فيه:[١]

شيخ لنا من ربيعة الفرس ينتف عشنونه من الهوس

انطقه اللّه بالمشان و قد الجمه في بغداد بالخرس

و هذا مما يعجب منه، و سئلت عن ذلك فقلت: لا عحب. لأن المقامات مدارها جميعها، على حكاية تخرج على مخلص، و اما المكاتبات: فانها بحر لا ساحل له، لأن المعاني تتجدد فيها بتجدد حوادث الأيام، و هي متجددة على عدد الانفاس.

اي: انه اذا خطب الكاتب المفلق، عن دولة من الدول الواسعة التي يكون لسلطانها سيف مشهور، و سعى مذكور، و مكث على ذلك برهة يسيرة، لا تبلغ عشر سنين، فانه يدون عنه من المكاتبات: ما يزيد على عشرة أجزاء، كل جزء منها: اكبر من مقامات الحريري حجما. لأنه اذا كتب في كل يوم كتابا واحدا، اجتمع من كتبه اكثر من هذه العدة المشار اليها، و اذا نخلت و غربلت و اختير الأجود منها اذ لا تكون كلها جيدة، فيخلص منها النصف، و هو خمسة أجزاء.

و اللّه يعلم: ما اشتملت عليه من الغرائب و العجائب، و ما حصل في ضمنها من

---

[١] . تحفة الاديب في نحاة مغني اللبيب، ج ١، ص ٢٠٧.

المعاني المبتدعة.

على ان الحريري، قد كتب في أثناء مقاماته رفاعا في مواضع عدة فجاء بها منحطة عن كلامه في حكايات المقامات، لا بل جاء بالغث البارد، الذي لا نسبة له الى باقي كلامه فيها.

و له- ايضا- كتابة أشياء خارجة عن المقامات، و اذا وقف عليها:

اقسم ان قائل هذه، ليس قائل هذه، لما بينهما من التفاوت البعيد.

و بلغني عن الشيخ ابى محمد ابن الخشاب النحوي، انه كان يقول:

«ابن الحريري رجل مقامات» اي: انه لم يحسن من الكلام المنثور سواها، و ان اتى بغيرها: لا يقول شيئا.

فانظر أيها المتأمل: الى هذا التفاوت، في الصناعة الواحدة من الكلام المنثور.

و من أجل ذلك، قيل: شيئان لا نهاية لهما، البيان، و الجمال.

و على هذا: فاذا ركب اللّه تعالى في الانسان، طبعا قابلا لهذا الفن.

فيفتقر- حينئذ- الى ثمانية انواع من الآلات:

النوع الأول: معرفة- علم العربية-: من النحو و الصرف.

النوع الثاني: معرفة ما يحتاج اليه من- اللغة-: و هو المتداول المألوف استعماله، في فصيح الكلام، غير الوحشي الغريب، و لا المستكره المعيب.

النوع الثالث: معرفة- امثال العرب، و أيامهم- و معرفة- الوقائع- التي جاءت في حوادث خاصة بأقوام، فان ذلك جرى مجرى الأمثال- ايضا-.

النوع الرابع:- الاطلاع على تأليفات من تقدمه- من ارباب هذه الصناعة، المنظومة و المنثورة، و التحفظ للكثير منه.

النوع الخامس: معرفة- الأحكام السلطانية-: الامامة، و الامارة، و القضاء، و الحسبة، و غير ذلك.

النوع السادس:- حفظ القرآن الكريم- و التدرب باستعماله، و ادراجه في مطاوي كلامه.

النوع السابع: حفظ ما يحتاج اليه من- الأخبار- الواردة عن النبيﷺ، و السلوك بها: مسلك القرآن الكريم في الاستعمال.

النوع الثامن: و هو مختص بالناظم دون الناثر، و ذلك: علم- العروض و القوافي- الذي يقام به ميزان الشعر ... انتهى.

فظهر من ذلك: ان- علم البلاغة- لتأليف النثر الفصيح، و النظم الصحيح، بمنزلة- اصول الفقه- للاحكام و ادلتها، فكما لا يمكن فهم الأدلة، و استنباط الأحكام منها، بدون- اصول الفقه- المركبة من امور كثيرة، كذلك لا يمكن البيان الصريح، و النثر الفصيح، و النظم الصحيح، الا بتهيئة الآلات، التي يحتاج اليها- علم البلاغة-.

فاذا: لا تغتر بمن لا يتعب نفسه، في تحصيل الفضل و الكمال، و يرخى عنانه في ميدان العصبية و الجدال، و لا يدري ما يقول او يقال، و ان زعموه من اولى الفضل و الكمال، الهمج الرعاع و الجهال، و هذا لا يختص باهل هذا الزمان، فانه جار في جميع الأعصار و الأدوار.

قال ابن قتيبة: اني رأيت اكثر أهل زماننا هذا: عن سبيل الأدب ناكبين، و من اسمه متطيرين، و لأهله كارهين.

و اما الناشىء منهم: فراغب عن التعليم، و الشادي تارك للازدياد، و المتأدب في عنفوان الشباب: ناس او متناس، ليدخل في جملة المجدودين و يخرج عن جملة

المحدودين.

فقد خوى نجم الخير، و كسدت سوق البر، و بارت بضائع أهله و صار العلم عارا على صاحبه، و الفضل نقصا، و الجاه الذي هو زكاة الشرف: يباع بيع الخلق، واضت المروات في زخارف النجد، و تشييد البنيان، و لذات النفوس، و جهل قدر المعروف، و ماتت الخواطر، و سقطت همم النفوس، و زهد فى لسان الصدق، و عقد الملكوت.

فأبعد غاية كاتبنا في كتابته: ان يكون حسن الخط، قويم الحروف.

و أعلى منازل أديبنا: ان يقول من الشعر أبياتا ... انتهى محل الحاجة من كلامه- باختصار-.

السابع من الرؤوس: القسمة، اى: قسمة العلم، او الكتاب، الى أبوابه قد تقدم الأول في كلام الشارح، و يأتي الثانية عن قريب.

الثامن: الانحاء التعليمية، و فيها كلام يحتاج الى بسط مقال، ليس هنا محله.

(و اعلم: ان للناس في تفسير الفصاحة و البلاغة، أقوالا شتى)، اي: متفرقة، هو جمع-: شتيت- كمرضى: جمع مريض، و تترى:

جمع تنير.

(لا فائدة في ايرادها)، اي: الأقوال، (الا الاطناب).

هذا الاستثناء: منقطع، من قبيل جاء القوم الا الحمار، لأن الاطناب ليس فائدة، فمحصل كلامه: انه لا فائدة في ايراد الأقوال اصلا، لأنه تطويل بلا طائل.

الاول: معنى الفصاحة و البلاغة

(فالأولى: ان نقتصر على تقرير ما ذكره في الكتاب، فنقول:

الفصاحة) مصدر- فصح- من باب- شرف-.

(و هي في الأصل)، اي: اللغة: (تنبىء) بكل واحد من معانيها المذكورة- في كتب اللغة-: (عن الابانة و الظهور)، فانه (يقال)- كما في المصباح-: (فصح الأعجمي)، من باب- قرب- (و أفصح، اذا انطلق لسانه، و خلصت لغته من اللكنة، و جادت، فلم يلحن. و) يقال- ايضا-: (أفصح، اى: صرح).[1]

و ذكر لها في كتب- اللغة- ايضا، معان اخر، كلها يدل:

على- الابانة و الظهور- دلالة التزامية بينة، و لما لم يظهر للشارح مما ذكر لها من المعاني: ان ايها حقيقة، و ايها مجاز، بل لم يظهر له و لم يتحقق اصل المعنى المطابقي، أهو واحد، ام متعدد؟ ذكر في تفسيرها: معنى يجمع معانيها الحقيقية و المجازية، و هو، الابانة و الظهور.

فلهذا قال: «تنبى» دون ان يقول: هي الابانة و الظهور.

و السر في ذلك: ان الفصاحة تطلق عندهم: على معاني مختلفة متحدة المآل.

قال بعض المحققين: تطلق الفصاحة: على نزع الرغوة، و ذهاب اللباء من اللبن، يقال: سقاهم لبنا فصيحا اخذت رغوته و نزعت منه او ذهب لبؤه و خلص منه.

قال في- الاساس-: ان هذين المعنيين حقيقيان، ثم قال: و من المفصح، اي: الذي لا ظلمة فيه، و هذا يوم مفصح و فصح، لا غيم و لا قر، و جاء فصح النصارى، اي: عيدهم، و هذا مفصحهم، اي:

مكان بروزهم، و افصحوا: عيدوا، و أفصح العجمي، تكلم بالعربية و فصح: انطلق لسانه، و خلصت لغته عن اللكنة، و أفصح الصبي في منطقه: فهم ما يقول في أول ما يتكلم، و افصح ان كنت صادقا، اي:

---

[1] . مصباح المنير، ص ٤٧٣.

بين ... انتهى.[١]

فقد جعل ما سوى ذهاب- الرغوة و اللباء- معاني مجازية، و لا شك:

ان مآل كلها الى الابانة و الظهور- بالاستلزام-، لا أنها بمعنى الابانة و الظهور، فلذلك عبر «بتنبىء» اي: تدل، و لم يقل: معناها الظهور، لأنه لم يوجد لها معنى، هو الظهور، بل شيء ينبىء عنه و يدل عليه.

و من هذا علم: ان مراد الشارح بالأصل:- اللغة- سواء كان المعنى حقيقيا، او مجازيا، لا الحقيقي فقط.

و على هذا: فالمراد بكون- اللغة- اصلا، باعتبار المعنى الاصطلاحي، لا باعتبار انه حقيقة.

و علم: ان المراد بالانباء: الدلالة الالتزامية، لا المطابقية، لأن لفظ- الفصاحة- لم يوضع للظهور، حتى تكون دلالته عليه مطابقية

و لا التضمنية: لان لفظ- فصاحة- لم يوجد في كتب اللغة:

انه موضوع للظهور و غيره، حتى تكون دلالته عليه تضمنية.

ثم ان- الفصاحة- نقلت عرفا، الى وصف الكلمة و الكلام و المتكلم، و لا يخلو ذلك الوصف: من ملابسة وضوح، و ظهور، و انما لم يقتصر- الشارح- على المعنى الاصطلاحي الآتي في المتن: للاشارة الى ان بين المعنى اللغوي و الاصطلاحي مناسبة، و المناسبة تحصل و لو بحسب المآل ... انتهى.

قال في- أدب الكاتب- الأعجمي: الذي لا يفصح، و ان كان نازلا في البادية و العجمي: المنسوب الى العجم، و ان كان فصيحا.

---

١ . اساس البلاغه/ ٣٤٢.

و الأعرابي: هو البدوي، و ان كان بالحضر.

و العربي: المنسوب الى العرب، و ان لم يكن بدويا ... انتهى.[١]

قال في- المثل السائر- اعلم: ان باب الفصاحة و البلاغة، باب متعذر على الوالج، و مسلك متوعر على الناهج، و لم يزل العلماء من قديم الوقت و حديثه، يكثرون القول فيه، و البحث عنه، و لم اجد من ذلك ما يعول عليه الا القليل.

و غاية ما يقال- في هذا الباب-: ان الفصاحة: هي الظهور و البيان- في اصل الوضع اللغوي- يقال: افصح الصبح: اذا ظهر، ثم انهم يقفون عند ذلك، و لا يكشفون عن السر فيه.

و بهذا القول، لا تتبين حقيقة الفصاحة، لأنه يعترض عليه بوجوه من الاعتراضات:

احدها: انه اذا لم يكن اللفظ ظاهرا بينا، لم يكن فصيحا، ثم اذا ظهر و تبين، صار فصيحاً.

الوجه الآخر: انه اذا كان اللفظ الفصيح هو الظاهر البين، فقد صار ذلك بالنسب و الاضافات الى الاشخاص، فان اللفظ قد يكون ظاهرا لزيد، و لا يكون ظاهرا لعمرو، فهو اذا فصيح عند هذا، و غير فصيح عند هذا.

و ليس كذلك، بل «الفصيح» هو فصيح عند الجميع، لا خلاف فيه بحال من الأحوال، لأنه اذا تحقق «حد الفصاحة» و عرف ما هي لم يبق في اللفظ الذي يختص به خلاف:

الوجه الآخر: انه اذا جيء بلفظ قبيح، ينبو عنه السمع، و هو مع ذلك ظاهر بين، ينبغي ان يكون فصيحاً.

---

١. ادب ا لكاتب، ماده فصح.

و ليس كذلك، لأن «الفصاحة» وصف «حسن» للفظ لا وصف «قبح».

فهذه الاعتراضات الثلاثة، واردة على قول القائل: ان اللفظ الفصيح هو الظاهر البين من غير تفصيل.

و لما وقفت على اقوال الناس- في هذا الباب- ملكتني الحيرة فيها و لم يثبت عندي منها ما اعول عليه، و لكثرة ملابستي هذا الفن، و معاركتي اياه، انكشف لي السر فيه، و ساوضحه في كتابي هذا.

و احقق القول فيه، فاقول:

ان الكلام الفصيح: هو الظاهر البين، و اعني- بالظاهر البين-:

ان تكون ألفاظه مفهومة، لا يحتاج في فهمنا الى استخراج من كتاب لغة، و انما كانت بهذه الصفة، لأنها تكون مألوفة الاستعمال بين ارباب النظم و النثر، دائرة في كلامهم.

و انما كانت مألوفة الاستعمال، دائرة في الكلام، دون غيرها من الألفاظ: لمكان حسنها.

و ذلك: ان ارباب النظم و النثر، غربلوا اللغة باعتبار ألفاظها، و سبروا و قسموا، فاختاروا الحسن من الألفاظ، فاستعملوه، و نفوا القبيح منها فلم يستعملوه.

فحسن الاستعمال: سبب استعمالها، دون غيرها، و استعمالها دون غيرها: سبب ظهورها و بيانها، فالفصيح اذا- من الألفاظ-: هو الحسن

فان قيل: من اي وجه علم- ارباب النظم و النثر-: الحسن من الألفاظ حتى استعملوه، و علموا القبيح منها، حتى نفوه و لم يستعملوه؟

قلت- في الجواب-: ان هذا من الامور المحسوسة، التي شاهدوها من نفسها،

لأن الالفاظ داخلة في حيز الاصوات، فالذي يستلذه السمع منها، و يميل اليه: هو الحسن، و الذي يكرهه و ينفر عنه السمع منها: هو القبيح.

ألا ترى: ان السمع يستلذ صوت البلبل من الطير، و هو صوت الشحرور و يميل اليهما، و يكره صوت الغراب، و ينفر عنه، و كذلك يكره نهيق الحمار، و لا يجد ذلك في صهيل الفرس؟

و الالفاظ جارية هذا المجرى، فانه لا خلاف في ان لفظة: «المزنة و الديمة» حسنة يستلذها السمع، و ان لفظة: «البعاق» قبيحة يكرهها السمع.

و هذه اللفظات الثلاثة: من صفة المطر، و هى تدل على معنى واحد.

و مع هذا: فانك ترى لفظتي: «المزنة و الديمة» و ما جرى مجراهما مألوفة الاستعمال.

و ترى لفظة «البعاق» و ما جرى مجراه، متروكا لا يستعمل.

و ان استعمل، فانما يستعمله جاهل بحقيقة الفصاحة، او من ذوقه غير ذوق سليم، لا جرم: انه ذم و قدح فيه، و لم يلتفت اليه، و ان كان عربيا محضا من الجاهلية الاقدمين، فان حقيقة الشيء اذا علمت وجب الوقوف عندها، و لم يعرج على ما خرج عنها.

و اذن: ثبت ان الفصيح- من الالفاظ-: هو الظاهر البين، و انما كان ظاهرا بينا، لانه مألوف الاستعمال، و انما كان مألوف الاستعمال لمكان حسنه، و حسنه مدرك بالسمع، و الذي يدرك بالسمع: انما هو «اللفظ» لأنه: صوت يأتلف من مخارج الحروف، فما استلذه السمع منه: فهو «الحسن» و ما كرهه: فهو «القبيح».

و الحسن: هو الموصوف «بالفصاحة» و القبيح: غير موصوف بفصاحة لأنه ضدها، لمكان قبحه.

و قد مثلت ذلك- في المثال المتقدم-: بلفظة: «المزنة، و الديمة» و لفظة: «البعاق».

و لو كانت الفصاحة لأمر يرجع الى المعنى: لكانت هذه الألفاظ في الدلالة عليه سواء، ليس منها حسن، و منها قبيح، و لما لم يكن كذلك، علمنا: انها تخص اللفظ دون المعنى.

و ليس لقائل هاهنا ان يقول: لا لفظ الا بمعنى، فكيف فصلت انت بين اللفظ و المعنى؟

فاني: لم افصل بينهما، و انما خصصت اللفظ بصفة هي له، و المعنى يجيء فيه ضمنا و تبعا.

الوجه الثاني: ان وزن- فعيل- هو اسم فاعل، من فعل- بفتح الفاء، و ضم العين- نحو: كرم فهو كريم، و شرف فهو شريف، و لطف فهو لطيف، و هذا مطرد في بابه.

و على هذا: فان اللفظ الفصيح هو: اسم فاعل من- فصح- فهو فصيح، و اللفظ: هو الفاعل للابانة عن المعنى، فكانت الفصاحة مختصة به.

فان قيل: انك قلت: ان الفصيح من الألفاظ: هو الظاهر البين، اي: المفهوم، و نرى من آيات «القرآن» ما لا يفهم ما تضمنه من المعنى الا باستنباط و تفسير، و تلك الآيات فصيحة لا محالة، و هذا بخلاف ما ذكرته؟

قلت: لأن الآيات التي تستنبط، و تحتاج الى تفسير، ليس شيء منها الا و مفردات ألفاظه، كلها ظاهرة واضحة، و انما التفسير يقع في غموض المعنى- من جهة التركيب- لا من- جهة ألفاظه المفردة- لان معنى المفرد يتداخل بالتركيب، و يصير له هيئة تخصه.

و هذا ليس قدحا في فصاحة تلك الألفاظ، لأنها اذا اعتبرت:

لفظة لفظة، وجدت كلها فصيحة، اي: ظاهرة واضحة.

و اعجب ما في ذلك: ان تكون الألفاظ المفردة، التي تركبت منها المركبة: واضحة كلها، و اذا نظر اليها مع التركيب، احتاجت الى استنباط و تفسير.

و هذا: لا يختص به القرآن وحده، بل في الأخبار، و الأشعار، و الخطب، و المكاتبات، كثير، بحيث لا يحصى.

هذا حديث اجمالى، يجب عليك المحافظة عليه، ليفيدك في المباحث الآتية.

(يوصف بها)، اي: بالفصاحة: (المفرد)، المقابل للجملة و الكلام، و لو كان مركبا تقييديا او- علما- كان في الأصل جملة، حتى ما كان من قبيل- امدحه- الذي فيه تنافر، لأنه بعد العلمية، يزول عنه التنافر، لتنزيل اجزاء الجملة، بل مطلق المركبات: بمنزلة حروف المباني، فتخرج عن الدلالة على ما كان لها من المعاني.

مثلا: لفظة- زيد- في «زيد قائم» بعد صيرورة المجموع علما تنزل بمنزلة- الزاي- من- زيد- من حيث عدم الدلالة على شيء. نعم، مجموع الجملة: يدل على المسمى بها، و لعمري هذا ظاهر لا يحتاج الى البيان، بعد معرفة المراد من المفرد المقابل للجملة و الكلام بقرينة مقابلته له، فتأمل.

فصاحة الكلمة و الكلام

(يقال: كلمة فصيحة)، للمفرد الذي يجتمع فيه ما يأتى في بيان فصاحة المفرد، (و) يوصف بها- ايضا- الكلام كذلك، اي:

منثورا كان او منظوماً.

غاية الأمر: انه (يقال: كلام فصيح في النثر، و قضيدة فصيحة في النظم)، اذا كان

الأبيات سبعة، او عشرة، فما فوق.

و الا، فيقال: قطعة فصيحة.

بيان الباقلاني

و قال الباقلاني: سمعت اسماعيل بن عباد يقول: سمعت ابا بكر بن مقسم يقول: سمعت ثعلبا يقول: سمعت الفراء يقول العرب تسمى البيت الواحد يتيما، و كذلك يقال: الدرة اليتيمة لانفرادها، فاذا بلغ البيتين و الثلاثة فهي نتفة و الى العشر تسمى قطعة، و اذا بلغ العشرين استحق ان يسمى قصيدا، و ذلك مأخوذ من المخ القصيد: و هو المتراكم بعضه على بعض هذا، و لكن، لا بد- هنا- من نقل كلام ذكره الجامي، في شرح كلام ابن الحاجب، ليتضح به المرام بالتمام، و يظهر منه المراد من الكلام في المقام قال:

الكلام- في اللغة-: ما يتكلم به الانسان، قليلا كان او كثيرا.

و في اصطلاح النحاة: ما تضمن، اي: لفظ تضمن- كلمتين- حقيقة او حكما، اي: يكون كل واحدة منهما في ضمنه، فالمتضمن:

اسم فاعل هو المجموع، و- المتضمن-: اسم مفعول كل واحدة من الكلمتين، فلا يلزم اتحاد المتضمن و المتضمن.

بالاسناد، اي: تضمنا حاصلا، بسبب اسناد احدى الكلمتين الى الاخرى.

و الاسناد: نسبة احدى الكلمتين، حقيقة او حكما الى الاخرى، بحيث تفيد المخاطب فائد تامة.

فقوله:- ما- لفظ يتناول: المهملات، و المفردات، و المركبات:

الكلامية، و غير الكلامية.

و بقيد- تضمن الكلمتين-: خرجت المهملات و المفردات.

و بقيد الاسناد: خرجت المركبات الغير الكلامية، مثل: غلام زيد، و رجل فاضل، و بقيت المركبات الكلامية، سواء كانت خبرية نحو: ضرب زيد، و ضربت هند، و زيد قائم، او انشائية، نحو:

اضرب، و لا تضرب.

فان كل واحد منهما: تضمن كلمتين، احداهما ملفوظة، و الاخرى منوية، و بينهما- اسناد- يفيد المخاطب فائدة تامة.

و حيث كانت الكلمتان: أعم من ان تكونا كلمتين حقيقة او حكما، دخل في التعريف مثل: زيد ابوه قائم، او قام ابوه، او قائم ابوه.

فان الاخبار فيها- مع انها مركبات- في حكم الكلمة المفردة، اعني: قائم الأب.

و دخل فيه- ايضا- مثل: جسق مهمل، و ديز مقلوب زيد، مع ان المسند اليه فيهما: مهمل ليس بكلمة، فانه في حكم هذا اللفظ.

اعلم: ان كلام المصنف، ظاهر في ان نحو: «ضربت زيدا قائما» بمجموعه كلام، بخلاف كلام صاحب- المفصل- حيث قال:

الكلام: هو المركب من كلمتين، اسندت احداهما الى الاخرى فانه صريح: في ان الكلام هو- ضربت- فقط، و المتعلقات خارجة عنه[1]. ثم اعلم: ان صاحب- المفصل- و صاحب- اللباب- ذهبا: الى ترادف الكلام و الجملة، و كلام[2]- المصنف- ايضاً ينظر الى ذلك، فانه قد اكتفى في تعريف الكلام: بذكر الاسناد

---

[1] . شرح ملا جامي، الطبعة التركيه، ٤-٥.

[2] . الزمخشري، المفصل في علم العربيه، مكتب العصريه، ص٨.

مطلقا، و لم يقيده بكونه: مقصودا لذاته.

و من جعله اخص من الجملة، قيده به، فحيننذ يصدق الجملة: على الجملة الخبرية الواقعة اخبارا، او اوصافا، بخلاف الكلام.

و في بعض الحواشي: ان المراد- بالاسناد- هو الاسناد المقصود لذاته.

و- حيننذ- يكون الكلام عند المصنف- ايضا- اخص.

و قال بعض أرباب الحواشي على- التوضيح- ما محصله: ان دخول الجملة في اقسام العلم، و تسميتها جملة- على سبيل المجاز- دون الحقيقة اذ المركب: ما دل جزء لفظه على جزء معناه، و لا شيء من الأعلام كذلك، فهي كلها مفردة، ثم تتصف بذلك: باعتبار اصلها المنقولة هي عنه- مجازا-.

و تنظر فيه بعضهم: بان ما ذكر من تعريف المركب، انما هو باصطلاح المنطقي لا النحوي، كما يعلم ذلك من بحث الكلمة.

قال- في التوضيح-: المركب الذي صار علما، ثلاثة انواع:

و ذلك: انه اما مركب اسنادي، كبرق نحره، و شاب قرناها، و هذا النوع: مبنى.

و حكمه: الحكاية على ما كان عليه قبل التسمية به، ان قدر فيه الضمير، والا، فهو غير منصرف، لأنه مفرد، و مانعه من الصرف «العلمية، و وزن الفعل».[1]

و اما مركب مزجي: و هو كل كلمتين، نزلت ثانيتهما منزلة -تاء التأنيث- من الكلمة: في وجوب فتح ما قبلها، كبعلبك، و حضرموت.

و اما مركب اضافي: و هو الغالب في الأعلام المركبة ... انتهى باختصار فتأمل جيداً.

---

١ . المطول مع الحواشي مير سيد شريف الجرجاني، ص١-٢.

و اعترض عليه: بأن ثم أشياء كثيرة، سمى بها فصارت اعلاما و هـي مركبـة، و قـد عريت من اسناد و اضافة و مزج، كما اذا سميت بما تركب من حرفين، نحو: «انما» او حرف و اسم، نحو: «منه» و «من زيد».

و اجاب بعضهم عن ذلك: بأن المراد: ذكر- العلم- الذي استعملته العرب، و وقع في كلامها، و لا شك ان الواقع في كلامهم، انما انقسم الى الأقسام التي ذكرها.

و قد يقال: عدم استعمال العرب له، لا يقتضي عدم ذكره، و اهمال حكمه.

و قد ذكر ابن مالك و غيره: العلم المنقـول مـن الجملـة الاسـمية، و لـم تـستعمله العرب، و قد ذكر في- باب مالا ينصرف- من التسهيل فقال: في بـاب التـسمية بلفـظ كائن ما كان، لما سمى بـه مـن لفـظ يتـضمن اسـنادا، او عمـلا، او اتباعـا، او تركيـب حرفين، او حرف و اسم، او حرف و فعل، ما كان له قبل التسمية.

و يبقى الكلام في المركب العددي، و الظاهر: انه من المزجي، و ان كـان تعريـف المزجى، لا يتناوله بحسب الظاهر.

و التحقيق: ان جميع ما ذكر، مشبه بتركيب الاسنادي، و ملحق به، اذ القوم حصروا المركب في الثلاثة ... انتهى باختصار.

فاذا عرفت ما ذكرنا، فاعلم: انه اعترض على المصنف: بأنه قد بقى هنا شيء لـيس بكلمة و لا كلام، و هو المركبات الناقصة. اي:

غير المفيدة فائدة تامة، فسكوت المصنف عن تلك المركبات الناقـصة يقتـضي ان لا تكون فصيحة، مع انها توصف بالفصاحة قطعا، فيقال:

مركب فصيح، و حينئذ ففي كلام المصنف قصور.

و اجيب عن هذا الاعتراض: بأن تلك المركبـات، داخلـة فـي كـلام المـصنف، اذ

المراد- بالكلام- في كلامه المركب مطلقا، على طريق المجاز المرسل، من باب اطلاق الخاص و ارادة العام، فيشمل كلامه المركب التام و الناقص.

فانه قد يكون بيت من القصيدة، غير مشتمل على اسناد يصح السكوت عليه، كقوله:[1]

اذا ما الغانيات برزن يوما   و زججن الحواجب و العيونا

و نظيره: كل شرط بدون الجزاء، كان قام- مثلا- كما في اوائل السيوطي، في بحث الكلام، مع انه يتصف بالفصاحة، فيقال:

مركب فصيح. و- حينئذ- فلا قصور في كلامه.

ورد هذا الجواب- كما في المختصر- حيث قال: و فيه نظر، لأنه انما يصح ذلك لو اطلقوا على مثل هذا المركب: انه كلام فصيح و لم يقل ذلك عنهم.

و اتصافه بالفصاحة: يجوز ان يكون باعتبار فصاحة المفردات.

على ان الحق: انه داخل في المفرد، لأنه يقال: على ما يقابل المركب، و على ما يقابل المثنى و المجموع، و على ما يقابل الكلام، و مقابلته بالكلام قرينة دالة: على انه اريد به المعنى الأخير، اعني: ما ليس بكلام ... انتهى.[2]

حاصل النظر- بتوضيح منا-: انه لا يتم الجواب عن الاعتراض، الا لو كان العرب، اطلقوا على المركب المذكور: كلاما فصيحا، مع انهم لم يقولوا فيه ذلك.

و وصفهم له بالفصاحة- في قولهم- مركب فصيح، يجوز ان يكون من حيث مفرداته، لا من حيث ذاته.

---

١. الخصائص لابن جني، ج ٢، ص ١٩٩ و ج ٣، ص ٣٠٤.

٢. البهجة المرضية، دارالهجره قم، ١/ ٢١.

سلمنا: انه يوصف بالفصاحة من حيث ذاتـه، و ان الاعتـراض بالقـصور وارد علـى المصنف، فالأولى: ادخال المركب في المفرد، لا في الكلام، بأن يـراد- بـالمفرد- مـا قابل- الكلام-.

و ذلك: لأنه لم يعهد اطلاق الكلام على ما قابل المفرد، بل المعهود:

اطلاقه على المركب التام، كما هو المعنى العرفي عند النحاة.

او: على اللفظ مطلقا، الشامل للمفرد، و هو معنى الكلام اللغوي.

و اما اطلاقه على ما قابل المفرد، اعني: المركب مطلقا، الشامل و الناقص، فهـذا- مجاز مرسل- كما علمت علاقته، بخلاف اطلاق- المفرد- على ما ليس بكلام، فانـه حقيقة عرفية.

و المنقول عنهم: انما هو وصف المركـب النـاقص: بالفـصاحة، دون وصـفه: بانـه كلام.

حيث قالوا: مركب فصيح.

و وصفه بالفصاحة، لا يـستلزم تـسميته- كلامـا- حتـى يـدخل فـي مـسماه، لأن الوصف بالفصاحة: اعم من التسمية بالكلام، و الاعم لا يـستلزم الأخـص، فيجـوز ان يكون وصفه بالفصاحة: لكون كلماته فصيحة، لا لكونه كلاما.

فبطل هذا التأويل، و هو ادخال المركب الناقص في الكلام، فهو داخل في المفرد، من غير تأويل.

فدخول المركب الناقص في المفرد: اولى، لأنه لا يلزم عليه تجوز بخـلاف دخولـه في الكلام، بأن يراد منه المركب مطلقا، فانه مستلزم للتجوز، كما تقدم وجهه: مـن انـه من باب اطلاق الخاص و ارادة العام، و هو قسم من اقسام المجاز المرسل.

فان قلت: نعم، لكن المشترك، لا يفهم منه معنى معين بدون قرينة، فما القرينة- هنا- على ان المراد بالمفرد- هنا- ما قابل الكلام، مع ان الظاهر من مقابلة الكلام بالمفرد، ان المراد بالكلام ما ليس بمفرد؟

قلنا: القرينة، ما ذكر آنفا: من ان اطلاق الكلام على ما ليس بمفرد، مجاز مخالف لاصطلاح النحاة و اللغويين.

بخلاف اطلاق- المفرد- على ما ليس بكلام، فانه حقيقة و اصطلاح و المتبادر من الألفاظ، حملها على معانيها- بحسب الاصطلاح-.

و ليعلم: انا اشرنا سابقا، الى ان المفرد الموصوف بالفصاحة، يتناول الأعلام المنقولة: عن المركبات، و ان كانت مشتملة على تنافر الكلمات و ضعف التأليف، و التعقيد، نحو: «امدحه، و ازان نوره الشجر» و «تسكب عيناي الدموع لتجمد».

اذا جعلت اعلاما، لأن المفرد: ما لا يدل جزء لفظه على جزء معناه، و هذه كذلك.

لا يقال: ان ضعف التأليف لا يتأتى في العلم، لأنه يكون بمخالفة الاعراب، و العلم بمجرده لا اعراب له، و ان كان في الأصل جملة، لما ثبت في النحو: من انه مبنى يحكى.

لأنا نقول: الاعراب ثابت له، باعتبار المنقول عنه، فيلزم ان تكون الأعلام المذكورة «فصيحة» لخلوها عما يخل بفصاحة المفرد مع اشتمالها على ما يخل بفصاحة الكلام ... فتأمل.

ثم ليعلم: ان احسن الأقوال و ادقها، ما اختاره بعض المحققين، استنبطه مما تقدم، و هو:

ان المفرد و الكلام- في كلام المصنف- محمولان على معناهما الحقيقي

المتبادر منهما، و هو: ان المراد بالمفرد، ما ليس بمركب، و بالكلام: المركب التام.

و المركب الناقص، خارج عنهما، لعدم اتصافه بالفصاحة و البلاغة- بالنظر لذاته- و اتصافه بالفصاحة- في قولهم-: مركب فصيح، انما هو باعتبار اتصاف مفرداته بها ... انتهى.

(و) يوصف بها- ايضا-: (المتكلم)، اذا كانت له ملكة الفصاحة الآتي بيانها، (يقال: كاتب فصيح).

ليس المراد من الكاتب، مطلق من ينقش الحروف على الأوراق و الالواح، و نحوهما، الذي يمثل به- في المنطق- بقولهم: كل كاتب متحرك الأصابع.

بل المراد منه- هنا-: اخص من ذلك، و هو: الذي له ملكة الاقتدار على تأليف كلام فصيح، و نثر بليغ.

قيل: و النظم، و هو: سهو، بدليل: مقابلته- بقوله-: (و شاعر فصيح).

و الحاصل: ان المتكلم اذا حصل له الملكة الآتية، يقال له:

فصيح، تكلم بسجع، او نظم، او غيرهما

او لم يتكلم، كتب و لم يكتب اصلا، الا انه لم يعرف حصول الملكة له الا بالتكلم.

كما قال امام الفصاحة و البلاغة عليه السلام: «المرء مخبو تحت لسانه» و منه اخذ الشاعر الفارسي، حيث قال:

زبان در دهان ای خردمند چیست کلید در کنج صاحب هنر
چو در بسته باشد چه داند کسی که گوهر فروش است یا بیله‌ور

و قال الآخر في ترجمة كلامه عليه السلام:

مرد پنهان بود بزير زبان — تا نگويد سخن نداننـدش
نيك گويد لبيب دانندش — زشت گويد سفيه خوانندش

و لا تصاف الكاتب بالفصاحة: شرائط و اركان، على ما ذكره الموصلي في- المثل السائر- حيث قال:

شرائط الكناية و اقسامه

اعلم: ان للكتابة شرائط و اركاناً:

اما شرائطها: فكثيرة، يجمعها علم «البلاغة» و توابعها، على ما يظهر من كلامه، و ليس يلزم الكاتب: ان يأتي بجميع ما في علم البلاغة و توابعها، في كتاب واحد، بل يأتي بكل نوع من أنواع ما ذكر في العلمين، في موضعه الذي يليق به.

و اما الاركان: التي لا بد من ايداعها في كل كتاب بلاغي ذي شان، فخمسه:

الأول: ان يكون مطلع الكتاب عليه جدة و رشاقة، فان الكاتب:

من اجاد المطلع و المقطع.

او يكون: مبنيا علي مقصد الكتاب، و لهذا باب يسمى: باب المبادىء و الافتتاحات، و قد ذكر هذا الركن في ؟؟؟ بالخاتمة، في آخر علم البديع، و هذا خلاصته- بتصرف منا توضيحا-:

ينبغي للمتكلم، شاعرا كان او كاتبا، ان يتأفق في ثلاثة مواضع من كلامه، حتى تكون اعذب لفظا:

بأن يكون: في غاية البعد من التنافر و الثقل، و احسن سبكا.

بأن يكون: في غاية البعد من التعقيد، و التقديم، و التأخير الملبس.

و ان يكون: الألفاظ متقاربة في الجزالة و المتانة، و الرقة و السلاسة،

و يكون: المعاني مناسبة لألفاظها، من غير ان يكسى اللفظ الشريف المعنى السخيف، او على العكس- ايضا- بل يصاغان صياغة تناسب و تلائم، و اصح معنى: بأن يسلم من التناقض، و الامتناع، و مخالفة العرف، و الابتذال.

و مما يجب المحافظة عليه: ان يستعمل الألفاظ الدقيقة، في ذكر الأشواق، و وصف ايام البعاد، و استجلاب المودات، و ملاينات الاستعطاف و امثال ذلك.

احدها: اي:- المواضع الثلاثة- الابتداء، لأنه اول ما يقرع السمع فان كان عذبا، حسن السبك، صحيح المعنى، أقبل السامع على الكلام فوعى جميعه.

والا، اعرض عنه، و رفضه، و ان كان الباقي في غاية الحسن.

فالابتداء الحسن في تذكار الأحبة و المنازل، كقول امرء القيس:[١]

قفا نبك من ذكرى حبيب و منزل   بسقط اللوى بين الذحول فحومل

و قدح بعضهم في هذا البيت: بما فيه من عدم التناسب بين شطريه، لأنه وقف و استوقف، و بكى و استبكى، و ذكر الحبيب و المنزل في الشطر الاول: عذب اللفظ، سهل السبك، ثم لم يتفق له ذلك في الشطر الثاني بل اتى فيه بمعان قليلة، في الفاظ غريبة، فباين الأول.

و من حسن الابتداء في الغزل- اي: مغازلة النساء، و مخادعتهن و مراودتهن، و قيل: الغرل، مدح الأعضاء الظاهرة، و المديح: مدح الامور الباطنة-: قوله:[٢]

اريقك ام ماء الغمامة ام خمر   بفي برود و هو في كبدي جمر

---

١ . الاغاني، ج ٢، ص ٥٢٢.

٢ . مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح، ج ٢، ص ٧٠٥.

و من هذا: اخذ بعض شعرائنا المتأخرين في قوله: «امفلج ثغرك ام جوهر ...» الخ.

و ينبغي ان يجتنب- في ابتداء المديح-: ما يتطير به، اي:

يتشاءم، كقول ابن المقاتل الضرير- في مطلع قصيدة انشدها للداعي العلوي-:

موعد احبابك بالفرقة غد.[١]

فقال له الداعي: موعد احبابك يا اعمى! ذلك المثل السوء.

و روى- ايضا-: انه دخل على الداعي في يوم المهرجان، و انشده.[٢]

لا تقل بشرى و لكن بشريان   عزة الداعي و يوم المهرجان

فتطير به الداعي، و قال: بهذا تبتدىء يا أعمى يوم المهرجان؟!

و قيل: بطحه، اي: القاه على وجهه، و ضربه خمسين عصا، و قال: اصلاح ادبه ابلغ من ثوابه.

و روى- ايضا-: انه لما بنى المعتصم باللّه، باب نصره بميدان بغداد، و جلس فيه، انشده اسحاق الموصلي:[٣]

يا دار غيرك البلى و محاك   يا ليت شعري ما الذي ابلاك

فتطير المعتصم باللّه، و امر بهدمة.

و روى- ايضا-: انه دخل ابو نؤاس،[٤] على الفضل بن يحيى البرمكي، و انشده:

---

١. الاطول في شرح تلخيص مفتاح العلوم، ج ١، ص ١٢٩، ابن عربشاه ابراهيم بن محمد، دارالكتب العربيه.

٢. حاشية الدسوقي على مختصر المعاني، ج ٤، ص ٢٨٧.

٣. خزانة الادب، ج ١، ص ٢٥٨.

٤. الحسن بن هانى الشاعر المشهور ولد بالبصرة و نشأ بها ثم خرج الى الكوفة، سئل عن نسبه قال: اغناني ادبي عن نسبي. و كان من اجود الناس بديهة و ارقهم حاشية، و له اشعار كثيرة في مدح مولانا الرضا عليه السلام فمنها قوله:

اربع البلى ان الخشوع لبادى　　　عليك و انى لم احبك ودادي[1]

فانزعج الفضل تطيرا بذلك، و عاد يكرر يمحو اللّه و يثبت، فلما انتهى الى قوله:

سلام على الدنيا اذا فقدتهم　　　بنى يرمك من حاضرين و باد

استحكم تطيره، فقام و دخل دار الحرم، فلم يبق احد في المجلس الا و استقبح ذلك من اختيار ابي نؤاس.

و للتطير بابتداء الكلام، و كذا التفاؤل به، حكاية كثيرة، لم نذكرها مخافة التطويل.

و مما ينبغي ان يجتنب- في ابتداء المديح و غيره-: اساءة الأدب فانه اذا احسن المتكلم في كلامه، و اساء في أدبه، عطف الاساءة على الاحسان، و استحق الهوان.

روى: ان ابا النجم العجلى، دخل على هشام بن عبد الملك- و كان احول- فانشد ارجوزته التي يقول فيها: «الحمد للّه الوهوب ...» حتى بلغ قوله:

و الشمس صارت كعين الأحول

فغضب هشام، و امر بضربه و سجنه.

و من ذلك قول بعضهم- و قد مدح زبيدة و هي تسمع-:[2]

مطهرون نقيات جيوبهم　　　تتلى الصلاة عليهم اينما ذكروا

من لم يكن علويا حين تنسبه　　　فما له في قديم الدهر مفتخر

و اللّه لما برى خلقا فاتقنه　　　صفاكم و اصطفاكم ايها البشر

توفى سنة ١٦٨ق (الكنى و الالقاب، ج ١، ص ١٦١).

[1] . سر الفصاحة، ص ١٧٦، مفتاحى عبداللّه بن محمد، دار الفكر عمان اردن؛ الصناعتين الكتابة و الشعر، عسكري حسن بن عبداللّه مكتبةالعصريه؛ كشف المشكل في النحو، ج ٢، ص ٤٤٤، حيدر يمني علي بن سليمان، مكتبة الارشاد بغداد.

[2] . دائرة المعارف قرن عشرين، ج ٧، ص ٣٠٦.

ازبيدة ابنة جعفر طوبى لزائرك المثابي

تعطي من رجلك ما يعطي الاكف من الرغاب

فهم الخدم و الحشم بضربه، فقالت: دعوه، فانه لم يرد الاخيرا و لكنه اخطأ الصواب، لأنه سمع قولهم في الشعر: «شمالك عندي خير من يمين غيرك، و ظهرك احسن من وجه سواك» فظن ان الذي ذهب اليه من هذا القبيل، اعطوه ما أمل، و نبهوه على ما اهمل.

فعجب الناس من حلمها، و فصاحتها، و فهمها.[١]

و لا ساءة الأدب و الاحتراز عنه في الكلام- ايضا- حكايات كثيرة تركنا ذكرها لما تقدم.

و احسن الابتداء: ما ناسب المقصود، بأن يكون في ابتداء الكلام اشارة الى ما سيق الكلام لأجله، ليكون الابتداء مشعرا بالمقصود، و الانتهاء ناظرا الى الابتداء، و يسمى هذا: «براعة الاستهلال» كقول ابي الفرج الساوى- في مرثية فخر الدولة-:[٢]

هى الدنيا تقول بملأ فيها　　　حذار حذار من بطشى و قتلى[٣]

و منه ما يشار في ابتداء الكتب: الى الفن المصنف فيه، كقول الشيخ البهائي- في اول الصمدية-:

احسن كلمة يبتدء بها الكلام، و خير خبر يختتم به المرام، حمدك اللهم على جزيل الانعام، و الصلاة و السّلام على سيدنا محمد و آله البررة الكرام، سيما ابن عمه

---

١ . فريد وجدي، دائرة المعارف، قرن عشرين، ج ٧، ص ٣٠٦، دارالفكر بيروت.

٢ . الكنى و الالقاب، ج ٣، ص ٦ و ٢١٥.

٣ . شرح شواهد الشعريه في امات الكتب النحويه، ج ٢، ص ١٩٤.

علي الذي نصبه علما للاسلام، و رفعه لكسر الأصنام، جازم اعناق النواصب اللئـام، و واضع علم النحو لحفظ الكلام.[١]

فأشار الى جميع ابواب النحو، و مدونه، و غايته، مع اشارة اجمالية الى فضائل، المدون بأوجز عبارة و اخصر كلام، مطابقا لمقتضى المقام.

و هذا ظاهر: لمن كان من اهل الذوق و ذوي الأفهام.

و ثانيها: اي: ثانى المواضع الثلاثة، التي ينبغي للمتكلم ان يتأنق فيها التخلص، أي: الخروج مما ابتدأ به الكلام: من وصف جمال او غيره، كالأدب، و الافتخار، و الشكاية، و غير ذلك: الى المقصود مع رعاية الملائمة بينهما، اي: بين ما ابتدأ به الكلام، و بين المقصود.

و انما كان التخلص من المواضع الثلاثة، التي ينبغي للمتكلم ان يتأنق فيها، لأن السامع، يكون مترقبا للانتقال- من الافتتاح الى المقصود- كيف يكون؟

فاذا كان حسنا، متلائم الطرفين، حرك من نشاط السامع، و اعان على اصغاء ما بعده، والا، فبالعكس.

ثم «التخلص» قليل في كلام المتقدمين، و اكثر انتقالاتهم: من قبيل «الاقتضاب» و يأتى معناه عن قريب.

و اما المتأخرون: فقد لهجوا به، لما فيه من الحسن، و الدلالة على براعة المتكلم، و تفوقه على اقرانه.

و قد ينتقل الى مالا يلائمه، و يسمى الانتقال- حينئذ-: «الاقتضاب» اي: الاقتطاع، و الارتجال، و هو: اي: الاقتضاب، مذهب العرب الجاهلية، و

---

[١] . جامع المقدمات، ج ٢، ص ١؛ مع التعلقه، العلامه المؤلف اول الصمديه.

المخضرمين، و هم الذين ادركوا الجاهلية و الاسلام.

و قد يتبعهم المتأخرون، و يجرون على مذهبهم، و ان كان الأكثر فيهم «التخلص» لما تقدم.

و منه، اي: من «الاقتضاب» ما يقرب من «التخلص»: في ان يشوبه شيء من الملائمة، كقولهم- بعد حمد اللّه، و نعت الرسول صلّى اللّه عليه و آله و آله- اما بعد، فاعلم: انه كذا و كذا.

فهو اقتضاب، من جهة: انه قد انتقل من حمد اللّه، و الثناء على الرسول و آله عليهم السّلام، الى كلام آخر، من غير رعاية ملائمة بينهما.

لكنه يشبه «التخلص» من جهة: انه لم يؤت بالكلام الآخر فجأة، من غير قصد الى ارتباط و تعلق بما قبله، بل اتى بلفظ «اما بعد» قصدا: الى ربط لهذا الكلام، بما سبق عليه.

قيل: كما اشرنا اليه فيما تقدم، انه أي: قولهم: «اما بعد» فصل الخطاب.

قال ابن الاثير: و الذي اجمع عليه المحققون من علماء- البيان- ان فصل الخطاب: هو قوله «اما بعد».

لأن المتكلم، يفتتح كلامه في كل امر ذي شأن، بذكر اللّه تعالى، و تحميده.

فاذا اراد ان يخرج منه الى الغرض المسوق له الكلام: فصل بينه و بين ذكر اللّه. بقوله: «اما بعد».

و من «الاقتضاب» الذي يقرب من التخلص، ما يكون بلفظ «هذا» و أكثر مواقع استعمال هذا النوع من الاقتضاب: كلام المؤلفين و المصنفين، عند الانتقال من مسألة الى مسألة اخرى، كقول السيوطي- عند بيان اقسام المبنى-: «و قد علم مما مثلت به»

الى ان يقول «هذا و اعلم: ان الاعراب، كما قال في التسهيل» الخ.

و منه قوله تعالى- بعد ذكر اهل الجنة-: ﴿هذا وَ إِنَّ لِلطَّاغِينَ لَشَرَّ مَآبٍ﴾[1] فهو اقتضاب، لكن فيه نوع ارتباط، لأن الواو بعده للحال.

و لفظ «هذا» اما خبر مبتدء محذوف، اي: الأمر هذا، او مبتدء، محذوف الخبر، اي: هذا كما ذكر.

فالقول: بان- الهاء- في هذا: اسم فعل، بمعنى خذ، و- ذا- مفعوله، كما ادعاه محشى- السيوطي- في الموضع المذكور: و هم، منشأه عدم الاطلاع، و قصور الباع.

و قد يكون الخبر مذكورا، مثل قوله تعالى: ﴿هذا ذِكْرٌ وَ إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ لَحُسْنَ مَآبٍ﴾:[2]

قال ابن الأثير: لفظ «هذا» في هذا المقام: من الفصل، الذي هو احسن من الوصل، و هي علاقة و كيدة، بين الخروج من كلام الى كلام آخر.

ثم قال: و ذلك من «فصل الخطاب» الذي هو أحسن موقعا: من التخلص، و من الاقتضاب، الذي يقرب من التخلص.

قول الكاتب و المؤلف- عند ارادة الانتقال، من حديث الى حديث آخر-: هذا باب كذا و كذا، فان فيه نوع ارتباط، حيث لم يبتدىء الحديث الآخر فجأة.

و من هذا القبيل: لفظ- ايضا- في كلام المتأخرين: من الكتاب و المؤلفين.

و ثالثها: اي: ثالث المواضع، التي ينبغي: ان يتأنق فيها الانتهاء فيجب على البليغ،

---

١. ص/ ٥٥.

٢. ص/ ٤٩.

ان يختم كلامه، شعرا كان، او خطبة، او رسالة، بأحسن خاتمة، لأنه آخر ما يعيه السمع، و يرقسم في النفس.

فان كان مختارا حسنا، تلقاه السمع و استلذه، حتى جبر ما وقع فيما سبق من التقصير، كالطعام اللذيذ، الذي يتناول بعد الأطعمة التفهة.

و ان كان بخلاف ذلك على العكس، حتى ربما انساه المحاسن الموردة فيما سبق.

و احسنه، اي: أحسن الانتهاء، ما اذن بانتهاء الكلام، حتى لم يبق للنفس تشوق الى ما ورائه.

و قد قلت عناية المتقدمين بهذا النوع، اي: بما يؤذن بانتهاء الكلام.

و اما المتأخرون: فهم يجتهدون في رعايته، و يسمونه حسن المقطع و براعة المقطع.

و جميع فواتح سور القرآن و خواتمها، واردة على احسن الوجوه من البلاغة و اكملها.

فانك اذا نظرت الى فواتحها، وجدتها متضمنة لاشارات، يقصر عن وصف كنهها العبارات.

و اذا نظرت الى خواتمها، وجدتها في غاية الحسن، و نهاية الكمال لكونها: بين أدعية، و وصايا، و مواعظ و تحميد، و وعد، و وعيد، الى غير ذلك من الخواتم، التي لا يبقى للنفس بعدها تطلع و لا تشوق الى شيء آخر.

و كيف لا؟! و كلام اللّه عز و جل، في الطرف الأعلى من البلاغة و الغاية القصوى من الفصاحة، و قد أعجز مصاقع البلغاء، و أخرس شقاشق الفصحاء.

و لكن ادراك ذلك، و فهم وجوه المناسبة، يحتاج الى مزيد تأمل و كمال ذوق،

فطري او مكتسب، من طول خدمة- علم البلاغة- و توابعها.

و لنذكر- لتوضيح المرام-: موارد من كلام اللّه المجيد، التي روعى فيها: حسن الابتداء او الانتهاء.

قال في- الاتقان-: من علم تفسير الفاتحة، كان كمن علم تفسير جميع الكتب المنزلة،[1] و هي- على ما قيل-: مائة و اربعة كتب،

و قد وجه ذلك: بأن العلوم التي احتوى عليها القرآن، و قامت بها الأديان، أربعة:

علم الاصول: و مداره على معرفة اللّه تعالى، و صفاته، و اليه الاشارة:

﴿ب رَبِّ الْعالَمِينَ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ﴾.

و معرفة النبوات: و اليه الاشارة: ﴿ب الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾. و معرفة المعاد: و اليه الاشارة: ﴿ب مالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾.

و علم العبادات: و اليه الاشارة: ﴿ب إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾.

و علم السلوك، و هو حمل النفس على الآداب الشرعية، و الانقياد لرب البرية، و اليه الاشارة: ﴿ب إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ اهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾.

و علم القصص: و هو الاطلاع على أخبار الامم السالفة، و القرون الماضية، ليعلم المطلع على ذلك: سعادة من اطاع اللّه، و شقاوة من عصاه، و اليه الاشارة- بقوله-:

﴿صِراطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَ لَا الضَّالِّينَ﴾.[2]

فنبه في الفاتحة: على جميع مقاصد القرآن، و فيه جميع مقاصد الكتب المنزلة.

---

١. الاتقان، ص ٣٦٩.

٢. الفاتحة/ ١ ـ ٧.

و هذا: هو الغاية في «براعة الاستهلال» مع ما اشتملت عليه من الألفاظ الحسنة، و المقاطع المستحسنة، و أنواع البلاغة.

و كذلك: اول سورة «اقرأ» فافها: مشتملة على نظير ما اشتملت عليه الفاتحة، من «براعة الاستهلال».

لكونها: اول ما انزل، فان فيها الأمر بالقراءة، و البداءة فيها:

باسم اللّه تعالى.

و فيه الاشارة: الى علم الأحكام.

و فيها: ما يتعلق بتوحيد الرب، و اثبات ذاته، و صفاته: من صفة ذات و صفة فعل.

و في هذه الاشارة: الى اصول الدين.

و فيها: ما يتعلق بالأخبار، من قوله: ﴿علم الانسان ما لم يعلم﴾.

و لهذا قيل: انها جديرة ان تسمى: عنوان القرآن، لأن «عنوان الكتاب» يجمع مقاصده بعبارة وجيزة في أوله.

و اما خواتم السور: فيه مثل الفواتح في الحسن، لأنها آخر ما يقرع الاسماع، فلهذا: جاءت متضمنة للمعاني البديعة، مع ايذان السامع، بانتهاء الكلام، حتى لا يبقى معه للنفوس تشوف: الى ما يذكر بعد، كتفصيل جملة المطلوب، في خاتمه الفاتحة، اذ المطلوب الاعلى:

الايمان المحفوظ من المعاصى، المسببة لغضب اللّه و الضلال.

ففصل جملة ذلك بقوله: ﴿الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ و المراد: المؤمنون و لذلك اطلق الانعام، ليتناول كل انعام، لأن من انعم اللّه عليه بنعمة الايمان، فقد انعم اللّه عليه بكل نعمة، لأنها مستتبعة لجميع النعم.

لم وصفهم بقوله: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَ لَا الضَّالِّينَ﴾ يعنى: أنهم جمعوا بين النعم المطلقة، و هي: نعمة الايمان، و بين السلامة من غضب اللّه، و الضلال، المسببين عن معاصيه، و تعدى حدوده.

و كالدعاء، الذي اشتملت عليه الآيتان، من آخر سورة البقرة و كالوصايا، التي ختمت بها سورة آل عمران ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَ صابِرُوا﴾[١] الآية.

و الفرائض، التي ختمت بها سورة النساء، و حسن الختم بها: لما فيها من أحكام الموت، الذي هو آخر امر كل حي، و لانها آخر ما نزل من الأحكام.

و كالتبجيل و التعظيم، الذي ختمت به المائدة.

و كالوعد و الوعيد، الذي ختمت به الأنعام.

و كالتحريض على العبادة، بوصف حال الملائكة، الذي ختمت به الأعراف.

و كالحض على الجهاد، و صلة الأرحام، الذي ختم به الأنفال.

و كوصف الرسولصَلَّىٰ‌اللّٰه‌عَلَيْه‌وَآلِه و مدحه، و التهليل، الذي ختمت به براءة.

و تسليتهصَلَّىٰ‌اللّٰه‌عَلَيْه‌وَآلِه، الذي ختم به يونس.

و مثلها: خاتمة هود.

و وصف القرآن و مدحه، الذي ختم به يوسف.

و الوعيد و الرد على من كذب الرسولصَلَّىٰ‌اللّٰه‌عَلَيْه‌وَآلِه، الذي ختم به الرعد.

و من أوضح ما آذن بالختام، خاتمة ابراهيم: ﴿هذا بَلاغٌ لِلنَّاسِ﴾[٢] الآية.

---

١. آل عمران/ ٢٠٠.

٢. ابراهيم/ ٥٢.

و مثلها: خاتمة الأحقاف، و كذا خاتمة الحجر، بقوله: ﴿وَ اعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾[١] و هو مفسر بالموت، فانها في غاية البراعة.

و انظر الى سورة الزلزلة، كيف بدنت باهوال القيامة، و ختمت بقوله: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾.[٢]

و انظر الى براعة آخر آية نزلت، و هى قوله: ﴿وَ اتَّقُوا يَوْماً تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ﴾[٣] و ما فيها من الاشعار: بالآخرية، المستلزمة للوفاة.

و كذا آخر سورة نزلت، و هي سورة النصر، فيها الاشعار بالوفاة.

كما روى ان عمر، سأل عن قوله تعالى: ﴿إِذا جاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَ الْفَتْحُ﴾[٤] فقالوا: فتح المدائن و القصور.

قال: ما تقول يابن عباس؟.

قال: اجل ضرب لرسول اللّه صلى الله عليه و آله، نعيت له نفسه.[٥]

و اعلم: ان علم المناسبة بين اجزاء الكلام، لا سيما «القرآن» الذي فى أعلى درجات البلاغة، علم شريف، قل اعتناء المفسرين به، لدقته، و قصورهم عن دركه.

فان قلت: ان القرآن نزل في نيف و عشرين سنة، في أحكام مختلفة، و وقايع

---

١. الحجر/ ٩٦.

٢. الزلزال/ ٧ - ٨.

٣. البقره/ ٢٨١.

٤. الفتح/ ١.

٥. الكشاف، ج ٤، ص ٦١٥.

متشتتة، و ما كان كذلك: لا يتأتى ربط بعضه ببعض.

قلنا: هذا و هم، لأنا نسلم: انه نزلت على حسب الأحكام و الوقايع على حسب الحكمة، لكنه على وفق ما في اللوح المحفوظ، مرتبة سوره كلها و آياته بالتوقيف، كما انزل جملة الى بيت الوحي، لا سيما على القول: بأنه لم يبلغ اليه يد التحريف و تغيير الآيات مكانا، فتأمل.

و قد قلنا مرارا: انه معجز بين اسلوبه و نظمه الباهر، فكما ان القرآن معجز بحسب فصاحة ألفاظه، فهو- ايضا- كذلك بحسب ترتيبه و نظمه. و شرف معانيه.

فاذا رأيت المفسرين و غيرهم، معرضين عن بيان المناسبات بين الفواتح و الخواتم، او بين الآيات، فليس الأمر في هذا الباب الا كما قيل:[1]

و النجم تستصغر الأبصار صورته   و الذنب للطرف لا للنجم في الصغر

و الحاصل: ان المناسبة و المقاربة، بين الجمل اولها و آخرها: أمر مهم، مطلوب عند الفصحاء، و مرغوب عند البلغاء.

و مرجعها في الآيات و نحوها الى معنى رابط بينها، عام و خاص، عقلي أو حسي أو خيالي كما يجيء تفصيل ذلك- في باب الفصل و الوصل- انشاء اللّه تعالى- ان ساعدنا التوفيق.

او غير ذلك، من انواع المناسبات، كالسببية و المسببية، و العلية و المعلولية، و التضاد، و شبهها.

و فائدتها: جعل أجزاء الكلام، بعضها آخذا بأعناق بعض. فيقوى بذلك الارتباط، و يصير التأليف حاله: حال البناء المحكم، المتلائم الاجزاء.

---

[1] . الاشباه و النظائر في النحو، ج ٢، ص ١٦٩.

و لذلك، حصر بعضهم البلاغة على معرفة الفصل و الوصل، كما سيصرح بذلك عن قريب.

فليس معنى الكتابة: ما يفهمه العامة، و أشار اليه في أدب الكاتب بقوله: و غاية كاتبنا: ان يكون حسن الخط، قويم الحروف و اعلى منازل اديبنا: ان يقول من الشعر ابياتا، في وصف كاس، او مدح قينة، او مقبول عند العامة، غير مستحق ذلك المدح، فيقبله العامة، اذ احسن الشعر عندهم اكذبه، و ذلك المسكين غافل: عن ان الشعراء يتبعهم الغاوون، و اما العقلاء فقد قالوا:[1]

الشعر صعب و طويل سلمه   اذا ارتقى به الذي لا يعلمه
زلت به الى الحضيض قدمه   يريد ان يعربه فيعجمه

الركن الثاني من الأركان التي لا بد من ايداعها في كل كتاب بلاغي ذي شان: ان يكون الدعاء المودع في صدر الكتاب، مشتقا من المعنى الذي بنى عليه الكتاب، و هذا يشبه حسن الابتداء.

الركن الثالث: ان يكون خروج الكاتب من معنى الى معنى:

برابطة، ليكون رقاب المعانى آخذة بعضها ببعض، و لا تكون مقتضبة و قد تقدم الكلام فيه آنفا مستوفى.

الركن الرابع: ان تكون ألفاظ الكتاب: غير مخلوقة بكثرة الاستعمال، و ليس المراد بذلك: ان تكون الألفاظ غريبة، فان ذلك عيب فاحش، و مخل بالفصاحة، كما يأتي عن قريب.

بل المراد: ان تكون الألفاظ مسبوكة سبكا غريبا، بحيث يظن السامع: انها غير ما

---

[1] . شرح شواهد المغني، ج ١، ص ٤٧٥؛ شرح الشواهد الشعريه في امات الكتب النحويه، ج ٣، ص ٧٣.

في أيدي الناس، و هي: مما في ايدي الناس، و هناك: معترك الفصاحة، التي تظهر فيه الخواطر براعتها، و الأقلام شجاعتها، كما قيل:[١]

باللفظ يقرب فهمه في بعده ... عنا و يبعد نيله في قربه

و هذا الموضع، بعيد المنال، كثير الاشكال، يحتاج الى لطف ذوق، و قريحة صافية، و فطانة قويمة، هو شبيه: بالشيء الذي يقال:

انه لا داخل العالم، و لا خارج العالم.

فلفظه: هو الذي يستعمل، و ليس بالذي يستعمل، يعني: ان مفردات ألفاظه، هي المستعملة المألوفة، و لكن سبكه و تركيبه: هو الغريب العجيب.

و ليعلم: ان ليس المراد مما ذكر، اهمال جانب المعنى، بحيث يؤتى باللفظ الموصوف بصفات الحسن و الملاحة، و لا يكون تحته من المعنى ما يماثله و يساويه.

فانه اذا كان كذلك: كان كصورة حسنة، بديعة في حسنها و ملاحتها، الا ان صاحبها شرس أبله، و بليد أتفه.

بل المراد: ما يأتي من قريب، عند قوله: «فالبلاغة راجعة الى اللفظ باعتبار افادته المعنى بالتركيب، و حاصله: ان تكون الألفاظ جسما لمعنى شريف، و مدلول لطيف» و سيأتي توضيحه: في الموضع المذكور- ان شاء اللّه تعالى-.

الركن الخامس: ان لا يخلو الكتاب من معنى من معاني القرآن الكريم، و الاخبار المنقولة عن المعصومين، عليهم صلوات المصلين، الذين هم معدن الفصاحة، و مركز البلاغة.

و اذا استكملت معرفة هذه الأركان الخمسة في شخص، فذلك جدير بان يسمى:

---

١. تاريخ دمشق، ج ٦٣، ص ١٩٢.

كاتبا، او شاعرا، والا، فلا.

(و البلاغة، و هي تنبىء عن الوصول و الانتهاء)، و التعبير- بتنبىء- قد تقدم وجهه في الفصاحة، فلا نعيده.

و يكفيك ما في- المصباح- قال: بلغ الصبي بلوغا، من باب- قعد- احتلم و ادرك، و الأصل بلغ الحلم.[١]

و قال ابن القطاع:[٢] بلغ بلاغا، فهو بالغ، و الجارية بالغ- ايضا- بغير- هاء-.

قال ابن الأنباري:[٣] قالوا جارية بالغ، فاستغنوا بذكر الموصوف و بتأنيثه، عن تأنيث صفته- كما يقال-: امرأة حائض.

قال الأزهري:[٤] و كان الشافعي يقول: جارية بالغ، و سمعت العرب تقوله، و قال: امرأة عاشق.

---

١. المصباح المنير، ص٦١.

٢. ابو القسم علي بن جعفر بن علي بن محمد بن عبد اللّه السعدي الصقلي المولد، و المصري الدار و الوفاة، كان احد أئمة الادب خصوصاً اللغة، له تصانيف نافعة و اشعار كثيرة، توفي بمصر سنة ٥١٥ (ثيه) (الكنى و الالقاب، ج ١، ص ٤٥٥؛ وفياة الاعيان، ج ٣، ص ١١١، الرقم ٤٢٠).

٣. كمال الدين عبد الرحمن بن محمد الانباري الذي يأتي ذكره في ابن الشجري، كان من الأئمة المشار اليهم في علم النحو، سكن بغداد و قرأ اللغة على ابي منصور الجواليقي و صحب الشريف ابن الشجري و اخذ عنه و انتفع بصحبته، و تبحر في علم الادب، و اشتغل عليه خلق كثير و صاروا ببركته علماء، و صنف في النحو كتاب اسرار العربية، و الميزان و نزهة الالباء في طبقات الادباء، و انقطع في آخر عمره في بيته مشتغلا بالعلم و العبادة معتزلا عن الدنيا و اهلها الى ان توفي ٩ شعبان سنة ٥٧٧ (ثغر) (الكنى و الالقاب، ج ٢، ص ٥٣؛ وفياة الاعيان، ج ٢، ص ٣٢٠، الرقم ٣٤٢).

٤. هو الشاعر كامل و اديب ماهر له ديوان الشعر معروف زمان ما وجدت خبر وفاته و ولادته (لسان العرب، ج ٦، ص ٥٨، دار الصاحب اثر العربي).

و من هذا التعليل و التمثيل، يفهم: انه لو لم الموصوف، وجب التأنيث دفعا للبس، نحو: مررت ببالغة، و ربما انث مع ذكر الموصوف لأنه الأصل.

قال ابن القوطية:[١] بلغ بلاغا، فهو بالغ، و الجارية بالغة، بلغ الكتاب بلاغا و بلوغا: وصل، و بلغ الثمار: ادركت و نضجت

و قولهم: لزمه ذلك، بالغا ما بلغ: منصوب على الحال، اي:

مترقيا الى اعلى نهاياته، من قولهم: بلغت المنزل، اذا وصلته.

و قوله تعالى: ﴿فَإِذا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ﴾[٢] اي: فاذا شارفن انقضاء العدة و في موضع: ﴿فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلا تَعْضُلُوهُنَّ﴾[٣] اي: انقضى أجلهن

و بالغت في كذا: بذلت الجهد في تتبعه، و البلغة: ما يبتلغ به من العيش و لا يفضل.

يقال: تبلغ به، اذا اكتفى به و تجزى، و في هذا: بلاغ، و بلغة، اي: كفاية.

و ابلغه السّلام، و بلغه،- بالألف و التشديد-: اوصله.

و بلغ- بالضم- بلاغة، فهو بليغ: اذا كان فصيحا، طلق اللسان ... انتهى.[٤]

هذا كله: بالنسبة الى معناها اللغوي، و اما الاصطلاحي، فسيأتي.

---

١ . ابو بكر محمد بن عمر بن عبد العزيز بن ابراهيم الاندلسي القرطبي اللغوي، كان عالما فاضلا محدثا فقيها مضطلعا بأخبار الاندلس، روى عنه الشيوخ و الكهول صنف في اللغة و غيرها، توفي بقرطبة سنة ٣٦٧ (زشس) (الكنى و الالقاب، ج ١، ص ٤٤٦؛ وفياة الاعيان، ج ٤، ص ٣١، الرقم ٦٢٢).

٢ . البقره/ ٢٣٢.

٣ . البقره/ ٢٣٢.

٤ . لسان العرب، ج ١، ص ٤٨٦.

قيل: لم يقل في الأصل: «اي: اللغة» اكتفاء: بما ذكر في الفصاحة.

و قيل: لم يقل ذلك، لاتحاد معناها: لغة و اصطلاحا، و ليس بشيء، اما اولا: فلانه خلاف الواقع، اذ المغايرة بين معناها اللغوي و الاصطلاحي، واضحة، سواء اريد بها بلاغة الكلام، او بلاغة المتكلم اذ اوضح عبارة يتوهم منها الاتحاد: كلام القاموس، حيث قال: بلغ الرجل بلاغة: اذا كان يبلغ بعبارته كنه مراده، مع ايجاز بلا اخلال او اطالة بلا املال.

لكن التوهم لا وجه له، لظهور كون ما ذكره اعم من المعنى الاصطلاحي، فتأمل جيدا.

و اما ثانيا: فلانه يلزم- حينئذ- يكون قوله: «تنبيء عن الوصول و الانتهاء» مستدركا، لأن الظاهر: انه لا بداء المناسبة بين المعنى اللغوي و الاصطلاحي كما هو المرسوم- عندهم- في امثال المقام.

و كيف كان: (يوصف بها)، اي: بالبلاغة: (الأخيران، اي: الكلام و المتكلم، فقط، دون المفرد) المقابل للكلام، بقرينة المقابلة، و قد تقدم بيانه مفصلاً، (يقال: كلام بليغ، و رجل بليغ).

قيل: الوصف فيه مجاز بحال المتعلق، كزيد منيع مقامه، لكنه و هم، يظهر وجهه: مما نقلناه عن- القاموس- و عن- المصباح- في آخر كلامه.

و العجب من المتوهم، كيف غفل: عما يأتي من تعريف البلاغة في المتكلم: بانها ملكة يقتدر بها: على تأليف كلام بليغ؟![1]

و من المعلوم الضروري- عند اهل الاصطلاح-: ان من قام به ملكة، او مبدأ من

---

١ . المصباح المنير، ص ٦١.

المبادیء و ان لم یکن ملكة، يجب ان يشتق له من ذلك المبدأ: وصف يوصف به الحقيقة، كالخياط، و الجمال، و نحوهما

و اظهر من ذلك: ما يأتي من- المفتاح-: من ان البلاغة، اي:

بلاغة المتكلم، هي: بلوغ المتكلم، في تأدية المعاني حدا: له اختصاص بتوفية خواص التركيب حقها، و ايراد انواع التشبيه، و المجاز، و الكناية على وجهها.

و قد صرح الشارح في- المختصر-: بأن اطلاق لفظ البليغ على الكلام و المتكلم: اما لكونه من باب المشترك اللفظي، و اما من باب المتواطیء.

و ايا ما كان: فهو حقيقة في المتكلم، و الصفة بحاله، غاية الأمر:

انه نفس الموضوع له: على الأول، و فرده: على الثاني.

و لعمري، هذا واضح لاخفاء فيه، فلا وجه لترك جميع ذلك، لما صدر عن ابي هلال العسكري- على ما حكاه المتوهم- و هذا نصه:

قال ابو هلال العسكري: البلاغة- من قولهم-: بلغت الغاية، اذا انتهيت اليها و بلغتها غيري، فسميت البلاغة: لأنها تنهى المعنى، الى قلب السامع فيفهمه.[1]

و البلاغة من صفة الكلام، لا من صفة المتكلم، و تسميتنا المتكلم:

بأنه بليغ، توسع، و حقيقته: ان كلامه بليغ، كما تقول: فلان رجل محكم، و تعني: ان افعاله محكمة.

فاما الفصاحة، فقد قال قوم: انها من قولهم: افصح فلان عما في نفسه، اذا اظهره، و الشاهد على انها هی الاظهار: قول العرب:

افصح الصبح، اذا اضاء، و افصح اللبن: اذا انجلت عنه رغوته فظهر.

---

١ . الفروق اللغويه ٥٠، منشورات مكتبه بصيرتي قم.

و قال بعض علمائنا: الفصاحة تمام آلة البيان، و الدليل على ذلك:

ان الألثغ، و التمقام، لا يسميان فصيحين، لنقصان آلتهما، عن اقامة الحروف.

و قيل: زياد الأعجم، لنقصان آلة نطقه عن اقامة الحروف، و كان يعبر عن الحمار- بالهمار- فهو أعجم، و شعره فصيح، لتمام بيانه،

و قال- ايضا-: البلاغة: كل ما تبلغ به المعنى قلب السامع، فتمكنه في نفسه لتمكنه في نفسك، مع صورة مقبولة، و معرض حسن.

و انما جعلنا حسن المعرض و قبول الصورة، شرطا في البلاغة، لأن الكلام اذا كانت عبارته رثة، و معرضه خلقا، لم يسم بليغا، و ان كان مفهوم المعنى، مكشوف المغزى.

ثم قال المتوهم المذكور: اقول: ما ذكره أبو هلال من معنى الفصاحة و البلاغة لغة، و من كونها وصفا للمتكلم باعتبار المتعلق، و من كون نقصان الآلة مخلا بفصاحة ذات المتكلم، فحق، لامرية فيه و لا مماراة.

و اما كون البلاغة، كل ما تبلغ به المعنى قلب السامع، فتمكنه في نفسه لتمكنه في نفسك، مع صورة مقبولة، و معرض حسن.

ففيه نظر، فان وصف الادباء للمعنى: بالبلاغة، و اللفظ: بالفصاحة في نوع استعمالاتهم، يشعر بأن البلاغة: اصابة المعاني الشريفة و افهامها بوضوح، و ان فصاحة اللفظ: فخامته و جزالته.

و الحق: هو هذا، لا غيره، فكم رأينا في الكتاب و المؤلفين من يصيب المعاني الشريفة، و يوصلها للقارىء بسرعة، و لكن ليس في عباراته، فخامة و جزالة، و كم من كاتب يريك بألفاظه التي يربط بعضها ببعض، و يسردها تباعا، صولة بشدتها، و

فخامتها، و لكنها رعد من غير مطر.

و قد لا تجد في كتاب هذا شأنه من ناحية لفظه، الا معاني يسيرة جدا، لا قيمة لها في مثل هذا السفر العريض الطويل.

و ما اورده ابو هلال، ناقضا على من يريد التفكيك بين البلاغة و الفصاحة، بقوله: و أراد رجل ان يسأل بعض الأعراب عن اهله، فقال:

كيف اهلك؟- بالكسر-.

كيف اهلك؟- بالكسر-.

فقال له الأعرابي: صلبا.

اذ لم يشك انه انما يسأله: عن السبب الذي يهلك به.

و قال الوليد بن عبد الملك- لأعرابي شكا اليه ختنا له- فقال:

من ختنك؟ ففتح النون.

فقال: معذر في الحي.

اذ لم يشك في انه: انما يسأله عن خاتنه، فبارد جدا.

لأن الرجل نفسه، يعترف ان السائل و الوليد جميعا، لم يفهما مخاطبهما ما أرادا.

و من شرط البلاغة قبل كل شيء: ايصال المعنى و افهامه، فأين هذا من توقف البلاغة على الفصاحة؟

و كثير من الناس، يعتبر الفصاحة و البلاغة: في قعقعة الألفاظ و سرعة جرى المتكلم بها، من غير توقف، و طول المقام بها في حال

ان هذا اللون، مما لا ربط له بالبلاغة، عند نقدة الأدب و الكلام. انتهى[1].

---

١. المختصر المعاني، الطبعة التركية، ص١٢.

و انما نقلنا كلام المتوهم، حتى تعرف: ان في بيان وجهة نظره مواقع للنظر.

اما اولا: فان نسبة توصيف المعنى بالبلاغة الى الادباء لا واقع له، و الشاهد على ذلك: ما يأتى من قول- الشيخ- عند قول- المصنف-: «و كثيرا ما يسمى فصاحة- ايضا- كما يسمى بلاغة»- اعني من قول الشيخ في آخر هذا الموضع-: «و مما اوقعهم في الشبهة: انه لم يسمع عاقل يقول: معنى فصيح» فتأمل جيدا.

و ثانيا: ان قول المتوهم: «البلاغة اصابة المعاني الشريفة، و افهامها بوضوح» اقرار و اعتراف، بأن البلاغة من صفات المتكلم حقيقة.

لأن الاصابة، فعل المتكلم، و قد قلنا آنفا: ان من قام به المبدأ، هو الموضوف حقيقة، و هذا واضح لا مرية فيه.

و هكذا قوله: «فكم رأينا» الى آخره.

و ثالثا: ان قوله: «و كثير من الناس، يعتبر الفصاحة و البلاغة في قعقعة الألفاظ» الى آخره.

ان كان المراد بالناس: الهمج الرعاع، فهو حق، لكن ليس الكلام في البلاغة عندهم.

و ان كان المراد: أهل الاصطلاح، الذين كلامنا في البلاغة عندهم، فكلام المتوهم نفسه: قعقعة، لا واقع له، عند من هو عارف و مطلع على البلاغة عند أهل الاصطلاح، و العرب العرباء.

(و) انما قال: دون المفرد، لأنه (لم يسمع: كلمة بليغة) و لو كان مركبا تقييديا، اذ المراد بالكلمة هاهنا: المفرد المقابل للكلام، بقرينة المقابلة، كما نبهناك آنفا.

لا المقابل للمركب، فلا وجه بل لا واقع لما قيل عليه: من ان الدليل لا يطابق

الدعوى، اذ لا يلزم من عدم وصف الكلمة، عدم وصف المركب التقييدي.

قال في- المختصر- ما حاصله: ان العلة في عدم وصف الكلمة بالبلاغة: هو السماع، لا ما قيل: من ان العلة في ذلك: ان معنى البلاغة- كما يأتي-: هو المطابقة لمقتضى الحال.

و المطابقة المذكورة لا تتحقق في المفرد، لأنها انما تحصل برعاية الاعتبارات، و المزايا و الكيفيات الزائدة على اصل المراد- كما يأتي- و ظاهر: ان الألفاظ المفردة، و الكلم المجردة، من غير افادتها المعنى عند التركيب الاسنادي التام، لا يمكن فيها تلك المراعاة، حتى يتصف بتلك المطابقة.

ضرورة ان هذا انما يتحقق: عند تحقق المعاني و الأغراض، التي يصاغ لها الكلام.

ثم قال ما حاصله: ان هذا وهم، لأن القول بكون البلاغة: تلك المطابقة، و المراعاة: انما هو في بلاغة الكلام، او المتكلم، لا الكلمة، فيجوز ان يكون هناك بلاغة اخرى، يصح وجودها في الكلمة من دون المطابقة و المراعاة، كما يصح ذلك في الفصاحة.

و يؤيد ذلك: ما نقلناه عن- المصباح- في آخر كلامه، و كذلك الجوهري حيث قال:

البلاغة: الفصاحة، و الظاهر: انه يقصد بذلك: ان البلاغة تكون في الكلمة، كما في الكلام و المتكلم، و ذلك لا يوجب ترادف الفصاحة و البلاغة، بل يوجب: ان كل ما يوصف بالفصاحة، يصح ان يوصف بالبلاغة و المانع من ذلك: عدم السماع، ان صح دعوى عدم السماع مع ما ذكره ائمة اللغة-[1] امثال الجوهري، و المصباح-، اذ الظاهر منهم:

---

[1] . صحاح اللغة، ج ٣، ص ١٣١٦.

السماع، اذ لا مدرك لهم الا ذلك.

فعليه: النسبة بينهما، التساوي، بمعنى: ان كل ما يسمى فصيحا يسمى: بليغا، و بالعكس، سواء كان المسمى كلمة، ام كلاما، ام متكلما.

و اما على ما ادعاه- الشارح-: فالنسبة بينهما عموم و خصوص مطلق، كما سيصرح بذلك- المصنف- بقوله: «فعلم ان كل بليغ فصيح، و لا عكس».[١]

(و قوله: فقط) يعد في- امثال المقام- (من اسماء الأفعال) فيكون- حينئذ- (بمعنى انته)، او يكفى، و يظهر وجه الترديد عن قريب، و لا يخفى: ما في العبارة من الحزازة، اذ الظاهر منها:

ان مجموع الكلمتين، اعني: الفاء و مدخولها، اسم فعل، بمعنى: انته.

و ليس كذلك: لأن اسم الفعل، انما هو المدخول وحده لا مجموع الداخل و المدخول.

و بما ذكرنا يصحح قوله: (و كثيرا ما يصدر- بالفاء-) الجزائية.

(و كأنه)، اي: مدخول- الفاء- (جزاء شرط محذوف)،[٢] فوجب دخول- الفاء- عليه، لأنه لا يصح جعله شرطا، و كل ما كان كذلك: يجب اقترانه- بالفاء- كما قال

---

١ . قال العلامه ابن ميثم البحراني و اما البلاغة فهما كون الكلام الفصيح موضوعا للمتكلم الى اقصي مراده و اثر البلغاء لا يكادون يميزون بينها و قال في شرحه بل يستعملون استعمال اللفظين المترادفين علي من واحد و منهم من يجعل البلاغة في المعاني والفصاحة في الالفاظ والاقرب ان الفصاحة سبب للبلاغة والبلاغة اعم منها لغة الا قد يبلغ غير الفصيح بعبارت اقصي مراده مساويته له في عرف العلماء و تختص مفهومهما ان الفصاحة هي خلوص الكلام في دلالة علي معناه من التعقيد الموجب القرب فهمه و لادلة استماعه والبلاغة كون الكلام والفصيح موصلاً و لمتسع الى اقصي مراده (اصول البلاغة، ص ٥٤).

٢ . المطول، ص١٨، مع الحواشي السيد مير شريف الجرجاني.

ابن مالك:[١]

و اقرن بفا حتما جوابا لو جعل شرطا لأن او غيرها لم ينجعل

هذا، و لكن تطبيق هذه القاعدة هاهنا: دونه خرط القتاد، اذ المدخول- في المقام- مفرد، و المدخول في تلك- القاعدة- امور ستة: كلها جملة.

الأول: الماضي غير المتصرف، نحو: ﴿إِنْ تَرَنِ أَنَا أَقَلَّ مِنْكَ مالًا وَ وَلَداً فَعَسى رَبِّي أَنْ يُؤْتِيَنِ خَيْراً مِنْ جَنَّتِكَ﴾.[٢]

الثاني: الماضي لفظا و معنى، نحو: ﴿إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ﴾.[٣]

الثالث: الفعل المقرون بحرف التنفيس، نحو: ﴿وَ إِنْ تَعاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُ أُخْرى﴾[٤] و نحو: ﴿وَ إِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ﴾.[٥]

الرابع: الفعل المنفي: بلن، او ما، او ان، نحو: ﴿وَ ما يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوهُ﴾[٦] و نحو: ﴿فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَما سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ﴾[٧] و نحو: «ان تقم» «فان اقوم» فتأمل.

---

١. شرح ابن عقيل، ج ٢، ص ٣٧٥.

٢. الكهف/ ٣٩.

٣. يوسف/ ٧٧.

٤. طلاق/ ٦.

٥. التوبه/ ٢٨.

٦. آل عمران/ ١١٥.

٧. يونس/ ٧٢.

الخامس: الجملة الاسمية، نحو: ﴿وَ إِنْ يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾.[١]

السادس: الفعل المطلوب به فعل او ترك، نحو: ﴿إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي﴾[٢] و نحو: ﴿فَإِنْ شَهِدُوا فَلا تَشْهَدْ مَعَهُمْ﴾.[٣]

و قد يحذف- الفاء- نادرا و في الضرورة.

و كيف كان: فقياس ما نحن فيه بالمذكورات، قياس مع الفارق.

اللهم، الا ان يقال: بان ما نحن فيه، يؤول بالقسم الأخير، لكنه تأويل على تأويل، يشبه سبك المجاز عن مجاز ... فتأمل.

اقسام القط

و انما قلنا: ان- قط- في امثال المقام، يعد من أسماء الأفعال لأنها- على ما قال ابن هشام-: تستعمل على ثلاثة أوجه:

احدها: ان تكون ظرف زمان لاستغراق ما مضى، و هذه- بفتح القاف، و تشديد الطاء، مضمومة- في أفصح اللغات، و تختص بالنفي يقال: ما فعلت قط.

و العامة تقول: لا افعله قط، و هو: لحن، لما قلنا: من انه لاستغراق ما مضى، لا الحال او الاستقبال.

و اشتقاقه من- قططته- اي: قطعته، فمعنى: «ما فعلته قط» ما فعلته فيما انقطع من

---

١. الانعام/ ١٧.

٢. آل عمران/ ٣١.

٣. الانعام/ ١٥٠.

عمري، لان الماضي: منقطع عن الحال و الاستقبال.

قال الرضي: و قط، لا يستعمل الا بمعنى: ابدا، لأنه مشتق من- القط- و هو: القطع، كما يقول: لا أفعله البتة الا ان- قط- مبنى، لما سنذكره، بخلاف- البتة-[١].

و ربما استعمل «قط» هذه، بدون النفي، لفظا و معنى، نحو: كنت اراه قط، اي: دائما، و قد استعمل بدونه، لفظا لا معنى، نحو: هل رأيت الذئب قط لان الاستفهام دال على النفي: اي عدم العلم، و انما بنى: لتضمنه- لام الاستغراق- لزوما لاستغراقه جميع الماضي، و بنى على- الضم- حملا على اخته «عوض».

و هذه اشهر لغاته، اعني: مفتوح- القاف، مضموم الطاء المشددة-.

و قال ابن هشام: بنيت لتضمنها معنى «مذ، و الى» لأن المعنى:

مذ ان خلقت الى الآن، و على حركة لئلا يلتقى ساكنان، و كانت الضمة تشبيها بالغايات، و قد تكسر على أصل التقاء الساكنين.

و قد يتبع فائه طائه في الضم، و قد تخفف طائه مع ضمها او اسكانها.

الوجه الثاني: ان تكون بمعنى: «حسب» و هذه مفتوحة- القاف ساكنة الطاء- يقال: قطى، و قطك، و قط زيد، درهم.

مثل: حسبى، و حسبك، و حسب زيد، درهم، بالاضافة في الجميع الا انها مبنية، لأنها موضوعة على حرفين، و «حسب» معربة، فتأمل.

الوجه الثالث: ان تكون اسم فعل، بمعنى: يكفى، فيقال:

قطني- بنون الوقاية- كما يقال: يكفيني.

و يجوز نون الوقاية على الوجه الثاني، حفظا للبناء علي السكون كما يجوز: في

---

١ . شرح الكافيه، اسم الفعل.

لدن، و من، و عن، لذلك.[١]

(و اعلم: انه لما كانت الفصاحة) في الكلمة و الكلام، (تقال لكون اللفظ) مركبا كان ام لا، (جاريا على القوانين)، اي: القواعد الكلية (المستنبطة)، اي: المستخرجة.

قال في- المصباح-: استنبطت الحكم، استخرجته بالاجتهاد، و انبطه انباطا، مثله، و اصله من استنبط الحافر الماء، و انبطه انباطا، اذا استخرجه بعمله.[٢]

(من استقراء كلامهم)، اي: من تتبع كلام بلغائهم.

قال في- المصباح-: استقرأت الأشياء، تتبعت افرادها، لمعرفة احوالها و خواصها.[٣]

و قريب من ذلك: بل عينه، ما قاله التفتازاني- في التهذيب- و هذا نصه: الاستقراء، تصفح الجزئيات لاثبات حكم كلي، و زاد بعضهم لفظ الأكثر، و يظهر وجهه- بعيد هذا-.[٤]

قال في الشمسية: الاستقراء: هو الحكم على كلى بوجوده في اكثر جزئياته، و انما قال في اكثر جزئياته: لأن الحكم لو كان موجودا في جميع جزئياته، لم يكن استقراءا، بل قياسا مقسما.

و انما سمي: استقراءا، لان مقدماته لا تحصل، الا بتتبع الجزئيات و الاستقراء، معناه: التتبع، كما نقلناه عن- المصباح- كقولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند

---

١ . المغني الباب الاول ماده قط، ج ١، ص ١٩٤.

٢ . المصباح المنير، ص٥٦١.

٣ . المصباح المنير، ص٥٠٢.

٤ . حاشية ملا عبدالله الطبعة جامعة المدرسين، بحث القضايا.

المضغ، لان الانسان، و البهائم، و السباع، كذلك.

و هو لا يفيد اليقين، لجواز وجود جزئي آخر لم يستقرأ و يكون حكمه مخالفا لما استقرىء، كالتمساح على ما ادعى: انه مخالف لسائر الحيوانات، و العهدة على المدعى.[١]

قال بعض المعاصرين: و ليعلم: ان المراد بالجزئي في هذا الباب، هو الجزئي الاضافي، ثم حكم: ببطلان قول جماعة من المحققين، بل المشهور، لأنهم لم يزيدوا في التعريف: لفظ «الأكثر».

و في كلا ذلك منع، لأنه: غفل في الأول، من ان الجزنى- في الباب- لا بد فيه من المصادفة، و هي: مستلزمة لكونه جزنيا حقيقيا كما حقق في محله، و يأتي الاشارة اليه.

و اما في الثاني: فانهم اعتمدوا- في عدم ذكر لفظ «الأكثر» و هو مراد في المقام-: على القرينة العقلية، لقولهم: بان الاستقراء تام، ان تصفح الجزئيات باسرها، و هو يرجع الى القياس المقسم، اي: البرهان، و قد اشار اليه المعاصر، ناسبا الى الشيخ.

و اما ناقص يكفى فيه تتبع أكثر الجزئيات.

قال محشي- التهذيب-: انهم قالوا: ان الاستقراء اما تام، يتصفح فيه حال الجزنيات بأسرها، و هو: يرجع الى القياس المقسم، اي: البرهان.

كقولنا: كل حيوان: اما ناطق، او غير ناطق، و كل ناطق من الحيوان حساس، و كل غير ناطق من الحيوان حساس، ينتج:

كل حيوان حساس.

---

١ . شرح الشمسيه، مجموعة حواشي و التعليقات بحث القضايا.

و هذا القسم: يفيد اليقين، فيصير برهانا.

و اما ناقص: يكفى فيه تتبع أكثر الجزئيات، كقولنا: كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ، لأن الانسان كذلك، و الفرس كذلك، و البقر كذلك، الى غير ذلك: مما صادفناه من افراد الحيوان.

و هذا القسم لا يفيد الا الظن، اذ من الجائز: ان يكون من الحيوانات التي لم نصادفها، ما يحرك فكه الأعلى عند المضغ، كما تسمعه في التمساح.

و لا يخفى: ان الحكم بأن الثاني لا يفيد الا الظن، انما يصح:

اذا كانت المطلوب «الحكم الكلى» و اما اذا اكتفى بالجزئي، فلا شك:

ان تتبع البعض يفيد اليقين به.

كما يقال: بعض الحيوان فرس، و بعضه انسان، و كل فرس يحرك فكه الأسفل عند المضغ، و كل انسان- ايضا- كذلك، ينتج- قطعا-: ان بعض الحيوانات كذلك، فيكون برهانا.

تتميم و تكملة، اعلم: ان الحجة على ثلاثة أقسام، لأن الاستدلال:

اما من حال الكلي على حال الجزئيات، كالاستدلال من قولنا: كل متغير حادث، على حال العالم، الذي هو جزني من جزئيات كلي المتغير، و هذا يسمى- عندهم-: بالقياس.

و اما من حال الجزئيات على حال كليها، و هو الاستقراء المتقدم بيانه تفصيلا.

و اما من حال احد الجزنيين، المندرجين تحت كلي واحد، على حال الجزئي الآخر، كما يقال: النبيذ حرام، لأن الخمر حرام، و كلاهما داخلان تحت كلي المسكر.

و هذا يسمى- عندهم-: بالتمثيل، و عند الاصوليين. بالقياس.

و فيه شروط و تفاصيل، مذكورة في المنطق و الاصول.

و ليعلم: ان الاستقراء في أكثر العلوم، لا سيما علم العربية، من قسم الناقص، كما يأتي الاشارة اليه: عند بيان مخالفة القياس في الكلمة. و القوانين الكلية، التى تستنبط بالاستقراء: اما ان يعرف بها حال لمفردات القياسية، و ذلك: كما يعرف: ان كل اسم فاعل- من الثلاثي المجرد المتعدى- على وزن فاعل، و من- باب الافعال- على مفعل، و كذا حال اسم المفعول، و الأمر، و النهى، و الآلة، و المصغر و الجمع، و نحو ذلك.

و هذه يحتاج في معرفتها: الى علم التصريف، و قد يذكرون بعضها في علم النحو.

و اما ان يعرف به المركبات القياسية، و ذلك: كما يبين ان كل مضاف اليه مؤخر عن المضاف، و كل فعل مقدم على الفاعل، و الأصل سبق فاعل معنى، و نحو ذلك من كيفية تركيب أجزاء الكلام.

و هذه يحتاج في معرفة بعضها: الى التصريف، كالمنسوب، و الفعل المضارع.

و في معرفة بعضها: الى النحو.

و انما تتداخل العلمين، بلحاظ: ان بعض الألفاظ «مفرد» في بادىء النظر، «مركب» عند الدقة، كالفعل الماضي، فانه مفرد بلا خلاف- عند المشهور- مع ان الحدث، مدلول حروفه المترتبة، و الاخبار عن حصول ذلك الحدث في الزمن الماضي، مدلول وزنه الطارىء على حروفه.

و الوزن عند المحققين- و منهم نجم الائمة- جزء للفظ، اذ هو عبارة عن عدد الحروف، مع مجموع الحركات و السكنات الموضوعة وضعا معينا، و الحركات مما

يتلفظ به، فهو اذا مركب من جزنين كل منهما دال على جزء معناه. و كذا: وزن اسد، جمع: اسد، و كذا: المصغر، و نحو رجال و مساجد، و نحو ضارب و مضروب.

و الوجه في جميع ذلك: ما قدمناه، فتأمل.

و قوله: (كثير الاستعمال)، خبر ثان لكون، و الخبرين قريب من «حلو حامض» فتأمل.

(على ألسنة العرب الموثوق بعربيتهم)، اي الجاهليين، و هم:

الذين لم يدركوا الاسلام، كامرء القيس، و زهير، و طرفة، و المخضرمين- بالخاء و الضاد- المعجمتين، و هم: الذين ادركوا الجاهلية و الاسلام كحسان، و الوليد.

و المتقدمين- عند الأكثر- و هم: الدين لم يدركوا الجاهلية الى أواخر بني امية، كفرزدق، و جرير، و ذي الرمة.

و قيل: الى اواسط دولة بني العباس، كأبي تمام، و اشباهه.

و اما الذين نشأوا بعد هؤلاء، كالبحتري، و ابي الطيب، فلا اعتداد بهم- عند المحققين- الا ان يرووا عمن قبلهم: من الطبقات الثلاث المتقدمة لفظا، و الا ففيه كلام قد تقدم.

و اما متأخري المتأخرين من العرب: فألفاظهم المحرفة، خارجة عن الألفاظ الموضوعة العربية، فهي: ليست بعربية، فضلا من ان يكون مما يستقرأ لاستنباط القوانين.

قال الرضي: المقصود من قولهم: «وضع اللفظ» جعله اولا لمعنى من المعانى، مع قصد ان يصير منواطئا عليه بين قوم. فلا يقال- اذا استعملت اللفظ بعد وضعه في المعنى الأول-: انك واضعه، اذ ليس جعلا اولا.

بل لو جعلت اللفظ الموضوع لمعنى في الأصل، لمعنى آخر مع قصد التواطوء، قيل: انك واضعه، كما اذا سميت بزيد رجلا و لا يقال- لكل لفظ صدر من شخص لمعنى-: انه موضوع له، من دون اقتران قصد التواطؤ.

و محرفات العوام على هذا: ليست الفاظا موضوعة، لعدم قصد المحرف الأول: الى التواطؤ، على ما فسرنا الوضع.

(و قد علموا: بالاستقراء)، و تتبع محاورات البلغاء، (ان الألفاظ الكثيرة الدور ان فيما بينهم)، اي: الكثيرة الاستعمال، الجارية على القوانين، (هى التي تكون) حاوية لامور ثلاثة.

الاول: ان تكون (جارية على اللسان)، بأن تكون بحيث لا توجب الثقل عليه، و ذلك يحصل: بان تكون (سالمة من تنافر الحروف و الكلمات)، و سيأتي بيانه عن قريب.

(و) الثاني: ان تكون سالمة (من الغرابة)، و سيأتي بيانه- ايضا-.

(و) الثالث: ان تكون سالمة من (التعقيد اللفظي و المعنوي) و سيأتي بيان كل واحد منهما- ايضا-.

(جزم المصنف): جواب- لما- (بأن اللفظ الفصيح، ما يكون سالما عن مخالفة القوانين)، المستنبطة، فيكون- حينئذ- جاريا على القوانين، كثير الاستعمال على ألسنة العرب الموثوق بعربيتهم.

(و)- حينئذ- يكون سالما عن (التنافر)، فيكون جاريا على اللسان، و هو الأمر الأول: من الامور الثلاثة، و هو: راجع الى مادة اللفظ، كما ان الجريان على القوانين المستنبطة: راجع الى هيئته ... فتأمل.

(و) كذلك: كونه سالما عن (التعقيد)[١] اللفظي و المعنوي، اللذين هما الأمر الثالث. و هما: راجعان الى الدلالة- قطعا- و ذلك واضح.

(و) اعلم: ان المصنف (قد تسامح) في المتن، الآتي (في تفسير الفصاحة: بالخلوص مما ذكر)، و انما حكم: بان فى تفسيرها- بالخلوص- تسامح، (لكونه)، اي: الخلوص مما ذكر:

(لازما لها).

اذ الفصاحة، اعني: كون اللفظ حاويا على الامور الثلاثة المذكورة:

مستلزمة للخلوص مما ذكر في التفسير الآتي.

و اللازم من حيث هو لازم، في مرتبة واحدة من العلم و الجهل مع الملزوم، كالبصر بالنسبة الى العمى، فيتساويان في المعرفة و الجهالة.

و ذلك غير جائز في- باب التعريف- اذ المعرف، يشترط فيه:

ان يكون اجلى معرفة في نظر العقل من المعرف، لأنه معلوم موصل الى قصور مجهول هو المعرف، فلا يجوز التعريف: بالمساوى، معرفة و جهالة

قال في الشمسية: وجوه اختلال التعريف: اما معنوية، او لفظية.

اما المعنوية: فمنها تعريف الشىء بما يساويه في- المعرفة و الجهالة- اي: يكون العلم بأحدهما، مع العلم بالآخر، و الجهل بأحدهما، مع الجهل بالآخر.

كتعريف الحركة: بما ليس بسكون، فانهما في المرتبة الواحدة من العلم و الجهل، فان من علم احدهما: علم الآخر، و من جهل احدهما: جهل الآخر، و المعرف: يجب ان يكون اقدم معرفة، لأن معرفة المعرف، علة لمعرفة المعرف، و العلة: متقدمة على

---

١ . المطول/ ١٦.

المعلول.

و منها: تعريف الشيء بما يتوقف معرفته عليه، اما بمرتبة واحدة و يسمى دورا مصرحا، لظهور الدور فيه، و اما بمراتب، و يسمى:

دورا مضمرا، لاستتار الدور فيه.

و فساد الدور فيه اكثر، اذ في المصرح: يلزم تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين، و في المضمر: بمراتب، فكان أفحش.

و اما اللفظية: فانما يتصور، اذا حاول الانسان التعريف لغيره، و ذلك: بأن يستعمل في التعريف: ألفاظ غير ظاهرة الدلالة، بالنسبة الى ذلك الغير، فيفوت غرض التعريف.

كاستعمال الألفاظ العربية الوحشية، مثل ان يقال-: النار اسطقس فوق الاسطقسات، و الاسطقس اصل المركب، و المراد بالاسطقسات:

العناصر الأربعة، لأنها اصول المركبات، اي: الجمادات، و النباتات و الحيوانات، و لذلك يقال لها: الامهات، و لهذه الثلاثة: المواليد.

و كاستعمال الألفاظ المجازية، فان الغالب: مبادرة المعاني الحقيقية الى الفهم.

و كاستعمال الألفاظ المشتركة، فان الاشتراك: مخل لفهم المعنى المقصود نعم، لو كان للسامع علم بالألفاظ الوحشية، او كانت هناك قرينة دالة على المراد، جاز استعمالها، و انما نقلناها بطولها، مع تصرف يسير منا، لكثرة الفائدة و التوضيح.

ثم اعلم: ان استعمال الألفاظ المجازية أردأ، لما قلنا: من ان الغالب مبادرة المعاني الحقيقية الى الفهم، لخفاء القرينة غالبا، و هي غير مرادة.

و في الاشتراك: يتردد الذهن بين المقصود و غيره، فيحتمل ان يحمل اللفظ على

غير المقصود، فيكون أردأ من استعمال الألفاظ الغريبة، اذ لا يفهم هناك شيء أصلا، فالخلل فيه: هو الاحتياج الى الاستفسار فيطول المسافة بلا طائل.

و فائدة هذا ما يقتضيه دقة النظر، و الصحيح من الفكر.

قيل: انما حكم بالتسامح، لأمرين:

الأول: ان الفصاحة: هي كون الكلمة جارية على القوانين، المستنبطة:

من استقراء كلام العرب، متناسبة الحروف، كثيرة الاستعمال: على ألسنة العرب الموثوق بعربيتهم.

و يلزم من الكون المذكور: الخلوص عما ذكر، فليس- الخلوص- نفس- الكون المذكور- و لا صادقا عليه.

و حينئذ: فلا يصح حمله على الفصاحة، بحيث يقال: الفصاحة:

الخلوص، لأن ادنى درجات التعريف، ان يكون صادقا على المعرف.

و ان صح ان يقال: الفصيح الخالص، لان صدق المشتق على المشتق لا يستلزم صدق المأخذ على المأخذ: كالناطق. و الكاتب، و النطق، و الكتابة.

الأمر الثاني: ان الفصاحة وجودية، لأن معناها: الكون المذكور و الخلوص عدمي، لان معناه: عدم الامور المذكورة.

و العدمي غير الوجودي، فلا يصح حمله عليه.

و انما قال: «لا يخلو عن تسامح» و لم يقل: «باطل» لامكان الجواب عن كل من الأمرين.

اما الجواب عن الاول، فحاصله: ان الادباء، يجوزون الاخبار عن الشيء بمباينه، اذا كان بينهما تلازم، قصدا للمبالغة، و ادعاء انه هو.

لا يقال: ان التعريف بالمبائن، ممنوع، و دعوى الادعاء، و قصد المبالغة، لا تنفع.

لانا نقول: هذا عند علماء المنطق، و اما الادباء: فيكتفون بمجرد كون المعرف، يستلزم تصوره تصور المعرف، و يعتبرون قصد المبالغة و الادعاء.

و اما الجواب عن الثاني: فيؤول الخلوص بالكون: خالصا، و هو امر وجودي.

او يقال: قولهم: «لا يخبر بالعدمي عن الوجودي» اذا اريد بالوجودي: الامر الموجود، او وجود أمر.

و بالعدمي؛ الامر المعدوم، او عدم ذلك الامر، كالعلم، و الجهل، و الموت، و الحياة.

فمسلم انه لا يصلح حمل احدهما على الآخر، لكن الفصاحة و الخلوص ليسا كذلك، بل كل منهما ثابت، و الخلوص ليس عدم الفصاحة، بل عدم ضدها، الذي هو: التنافر، و الغرابة، و مخالفة القياس.

و اما، ان اريد بالوجودي: ما لا يدخل العدم في مفهومه، و بالعدمي:

ما يدخل العدم في مفهومه.

فلا شك: في صحة حمل العدمى على الوجودي- بهذا المعنى- بدليل: حمل القضايا المعدولة، المحمول على الأمر الوجودي، نحو:

زيد هو لا كاتب، و البياض هو لا سواد.

فالمحمول: عدمي، اي: دخل العدم في مفهومه، اي: زيد شيء ثبت له عدم الكتابة، و البياض شيء ثبت له عدم السواد.

و من المعلوم: ان قوله: «الفصاحة خلوصه» الخ من باب القضية المعدولة، لأنه في قوة قولنا: الفصاحة عدم الامور المذكورة، اي: الفصاحة: شيء ثبت له، عدم

الامور المذكورة، فتأمل جيداً.

و انما ارتكب التسامح: (تسهيلا للامر)، على من أراد فهم معنى- الفصاحة- من الطلاب، سيما المبتدئين منهم.

(ثم) اعلم: ان الأصل في تقسيم كل شيء- اي: ما ينبغى فيه-:

ان يكون تقسيمه بعد تعريفه.

اذ التقسيم، و الحكم على الأقسام: تصديق، و كل تصديق و حكم لا بد فيه: من ان يكون مسبوقا: بتصور الموضوع، و المحكوم عليه.

لكنه قد يخالف ذلك الأصل، و ذلك: اذا كانت الأقسام مختلفة الماهية، بحيث يكون اطلاق اللفظ الواحد على الاقسام، من باب اطلاق «المشترك اللفظى»: على معانيه المتباينة، المختلفة الماهية، كقسمي «المستثنى»: المتصل، و المنفصل.

فان اطلاق لفظ- المستثنى- عليهما، من هذا القبيل، اذ:

لفظ المستثنى «مشترك لفظي» بين المتصل، و المنفصل.

بل قال بعضهم: بان لفظ «المستثنى» مجاز- في المنقطع-، و بعض آخر: ان «اداة» الاستثناء فيه، مجاز، لا لفظ المستثنى.

قال الرضي:- في باب المستثنى، في شرح كلام ابن الحاجب-:

المستثنى: متصل و منقطع، فالمتصل: هو المخرج عن متعدد، لفظا او تقديرا، «بالا، و اخواتها» و المنقطع: هو المذكور بعدها غير مخرج.[1]

اقول: اعلم: انه قسم المستثنى قسمين، وحد كل واحد منهما:

بحد مفرد من حيث المعنى.

---

[1] . شرح الكافية في النحو مع الحواشي المير سيد شريف الجرجاني، ص ٢٢٤.

قال- المصنف-: «و ذلك: لأن ماهيتهما مختلفان، و لا يمكن جمع شيئين مختلفي الماهية في حد، و ذلك: لأن الحد مبين للماهية بذكر جميع اجزائها، مطابقة او تضمنا، و المختلفان في الماهية لا يتساويان في جميع اجزائها، حتى يجتمعان في حد.

و الدليل: على اختلاف حقيقتهما، ان احدهما مخرج، و الآخر غير مخرج ..» انتهى محل الحاجة من كلامه.

اذا عرفت ذلك، فاعلم: ان صنيع «الخطيب» كصنيع «ابن الحاجب» حيث: قدم تقسيم الفصاحة و البلاغة، باعتبار ما تقعان وصفا له، بقوله- فيما سبق-: «الفصاحة: يوصف بها المفرد و الكلام» الخ

ثم عرف كل واحد من الأقسام- في المتن الآتي-: بما يليق به، اذ هما- ايضا- من قبيل:- المشترك اللفظي- بالنسبة الى ما تقعان وصفا له.

فلا يتأتى: ان يؤتى للفصاحة بتعريف واحد، بحيث يشتمل اقسامها الثلاثة، و يخرج غيرها.

و كذلك البلاغة: لا يمكن ان يؤتى لها بتعريف واحد، يعم قسميها.

و هذا هو المراد بقوله: (لما كانت المخالفة في المفرد، راجعة الى اللغة، و) المخالفة (في الكلام)، راجعة (الى النحو).

و قد تقدم بعض البيان: في كيفية رجوعها فيهما، اليهما- عند قوله-: «لا علم بعد علم الاصول ...» الخ.

و سيأتي تفصيل ذلك، عن قريب- انشاء اللّه تعالى-.

(و كانت الغرابة مختصة: بالمفرد)، يظهر وجه الاختصاص عند تعريفها فيما يأتي.

(و) كان (التعقيد)، مختصا: (بالكلام)، يظهر -ايضا- وجهه: عند تعريفه.

و لذلك: اختلفت الفصاحة اللفظية، في الكلمة و الكلام. (حتى صار فصاحة المفرد و الكلام) اصطلاحا: (كأنهما حقيقتان مختلفتان) و ان اشتركتا في المعنى الالتزامي. اي: الانباء عن الظهور و الابانة و لعله اليه يرمز بالتعبير: «بكأن» الدال على التشبيه، و الحقيقة، فتأمل

(و كذا: كانت البلاغة) اللفظية (- عندهم- يقال لمعان).

اي: كيفيات، و مزايا، و خواص، يراعيها المتكلم في كلامه.

و قد يأتى عند قول- المصنف-: «و كثيرا ما يسمى: فصاحة- ايضاً نقل ذلك عن الشيخ» (محصولها)، اي: المعاني، (كون الكلام) و صيرورته بها: (على وفق مقتضى الحال) و المقام.

و سيجيء بيان الحال و المقام. عند قوله: «فان مقامات الكلام متفاوتة».

(و) كذلك (كان كل) واحد (من الفصاحة و البلاغة، يقع صفة للمتكلم بمعنى آخر) اي: وقوع «الفصاحة» صفة- للمتكلم.

باعتبار معنى، و وقوع «البلاغة» صفة- له- باعتبار معنى آخر.

و يأتي كل واحد من المعنيين: عند تعريف الفصاحة في المتكلم، و البلاغة فيه.

(بادر اولا)، جواب «ثم لما» اي: كان ما تقدم من الاختلافات سببا لمبادرة- المصنف- (الى تقسيمهما)، اي: تقسيم كل واحد من الفصاحة و البلاغة، (باعتبار ما تقعان و صفا له، ثم عرف كلا منها) اي: الاقسام، منفردا، (على وجه يخصه، و يليق به، لتعذر جمع الحقايق المختلفة، في تعريف واحد)، على ما نقلناه من الرضي -في شرح قول ابن الحاجب-.(و لا يوجد: قدر مشترك بينها)، اي: بين الأقسام، حتى يكون

ذلك الّا المشترك: (كالحيوان، المشترك بين الانسان، و الفرس، و غيرهما)، من اقسام الحيوان.

(لان) اطلاق «الحيوان» على اقسامه، اي: الانسان، و الفرس، و غيرهما، من قبيل: اطلاق «المشترك المعنوي» على أقسامه. بخلاف ما نحن فيه.

بداهة ان (اطلاق الفصاحة، على الاقسام الثلاثة)، اي:- الفصاحة:

في المفرد، و الكلام، و المتكلم- بعد ما اتضح من الاختلافات: (من قبيل: اطلاق «اللفظ المشترك» على معانيه المختلفة) الماهية، (نظرا الى الظاهر).

و ان كان جميع تلك الأقسام، متحدا من حيث: الانباء عن الظهور و الابانة.

(و كذا البلاغة): اطلاقها على قسميه، اعني:- البلاغة: في الكلام، و المتكلم- من قبيل اطلاق «اللفظ المشترك» على معانيه المختلفة الماهية، و هو ظاهر.

(و لا يخفى تعذر تعريف مطلق- العين- الشامل: للشمس، و الذهب و غير ذلك).

فان قلت: قد يوجد قدر مشترك عام، يشمل كل واحد من الفصاحة و البلاغة، باقسامهما المختلفة، كشيء و موجود، و مستحسن و نحوها، فليجمع بها في تعريف واحد.

قلنا: نعم، و لكن لا يحصل من ذلك: ما هو المقصود من التعريف من معرفة كل قسم: بالكنه، او بوجه: يمتاز عن جميع ما عداه، فتأمل جيدا.

و هاهنا: حكاية لطيفة،- و العهدة على الحاكي- و هي: ان المصنف، استشكل على التعريف التي عرفوا بها الفصاحة و البلاغة بأنى لم اجد في كلام الناس: ما يصلح لتعريفهما به، فاعترض عليه خطيب اليمن- في حال حياته-: بأنه لا مدخل

للرأي، اي: رأيك و رأي غيرك، في تفسير الألفاظ، بل المناط في تفسيرها: هو الواقع و صحة التعريف، سواء كان صالحا برأيك و رأي غيرك، ام لم يكن.

فاجاب- المصنف- عن هذا الاعتراض: بأني لم اقل: ان تعريفات الناس غير صالح، على رأيي او رأى غيري، بل اقول: ان تعريفاتهم غير صالح واقعا، حيث: لم يصنعوا فيها: ما يجب فيها من التقسيم اولا، ثم تعريف كل قسم بما يخصه و يليق به، حسب ما صنع- ابن الحاجب- في المستثنى.

و نحن في المقام، و صنيعي في المقام، ليس منشأه الرأي، أي:

رأيي و رأى غيري، بل هذا مأخوذ من اطلاقاتهم، و اعتباراتهم، التي اعتبروها هم انفسهم، في كل قسم على حده.

فصنيعنا: مطابق للواقع، و صالح من دون مدخلية رأي فيه، و صنيع الناس: غير مطابق للواقع، و لا صالح.

و الى هذه الحكاية: يرمز و يشير بقوله: (فصح) اشكال- المصنف- و هو: (ان تفسير الفصاحة و البلاغة على هذا الوجه) الصحيح، الذي صنعه- المصنف- مطابقا للواقع، (مما لم يجده) المصنف: (في كلام) احد من (الناس). لأنهم لم يصنعوا كصنيعه، حتى يصلح.

(لكنه)، اي:- المصنف- لم يصنع صنيعه بمجرد رأيه، فصح جوابه- ايضا-: بأنه لم يقل: ان التعريفات غير صالح على رأيي او رأى غيري.

و الدليل على ذلك: أنه (اخذه)، اي: صنيعه (من اطلاقاتهم و اعتباراتهم)، التي اعتبروها هم انفسهم، في كل قسم على حدة.

(و حينئذ لا يتوجه الاعتراض)، الذي اورده خطيب اليمن، (على قوله: لم اجد في

كلام) احد من (الناس، ما يصلح لتعريفهما به بأنه) بيان لاعتراض الخطيب، و هو: انه (لا مدخل للرأي في تفسير الألفاظ).

(و) بعد ما بينا من شرح الحكاية، اشكالا، و اعتراضا، و جوابا.

و بعد ظهور: ان ليس لاشكال- المصنف- نظر الى ناس معهودين معينين، بل الاشكال متوجه: الى كل من تصدى لتعريف الفصاحة و البلاغة.

و بعد ظهور: ان الاشكال وارد، بحيث لا مدفع له. «لا يحتاج الى ان يجاب عنه»، اى: عن اعتراض الخطيب، تأييدا للمصنف:

«بان المراد بالناس»- في كلام المصنف-: «المعهوذون المعينون».

بل، لا يصح هذا الجواب و التأييد، لأنه تفسير للكلام: بما لا يرضى صاحبه، اذ المراد بالناس- في كلام المصنف-: ليس ناسا معهودين معينين، بل المراد- كما قلنا- : كل من تصدى للتعريف في المقام، فتأمل و اجتهد، و اسأل التوفيق من اللّه في فهم المرام، فانه الموفق و به الهداية و الاعتصام.

اقسام التقدم

(ثم) اعلم: ان التقدم على خمسة اقسام، و كذلك التأخر و يعلم اقسامه: من بيان اقسام التقدم بالمقابلة.

القسم الأول- من التقدم-: التقدم بالزمان، و هو: ان يكون السابق قبل المسبوق، قبلية لا يجامع القبل منهما البعد، كتقدم موسى عليه السلام على عيسى عليه السلام و نحوه، و ذلك واضح.

الثاني: التقدم بالشرف، كتقدم رسول اللّه صلى الله عليه و آله على سائر الأنام و هذا اظهر و اوضح، فتأمل.

الثالث: التقدم بالرتبة، و قد يسمى: بالتقدم بالمكان و الوضع، و لا مشاحة في الاصطلاح، و ان كان فيه ما فيه، و هو، ما كان اقرب من مبدأ محدود مشخص، كترتب الصفوف- في المسجد- بالنسبة الى الامام او- المحراب-.

او عقليا: كترتب الأجناس و الأنواع الاضافية.

و هذا قد ينعكس، بخلاف سابقيه و لا حقيه الآتيين، اذ قد يبتدأ من- المحراب- فيكون الصنف الاول متقدما، و قد يبتدأ من- الباب- فيصير الصف الآخر متقدما.

و كذا: اذا ابتدأ من الجوهر، كان الجسم متقدما على الحيوان، و ان جعل الانسان مبدأ فبالعكس.

الرابع: التقدم بالطبع، و هو: ان يكون المتقدم، بحيث لا يمكن ان يوجد المتأخر، الا و هو موجود معه او قبله، و قد يمكن ان يوجه المتقدم، و ليس المتأخر بموجود.

و ذلك: كتقدم الواحد على الاثنين، و الاثنين على الثلاث و هكذا.

و كتقدم الأجزاء على الكل، و كتقدم المعدات.

قيل: ينبغي ان يزاد في تعريفه، قيد كونه: «غير مؤثر في المتأخر» و الا، يلزم كون التعريف: غير مانع لدخول- التقدم بالعلية- فيه، حسبما يأتي بيانه.

و اعترض عليه: بأنه ان اراد بالمؤثرية، الفاعلية المستجمعة لشرائط التأثير، فلا حاجة الى القيد المذكور: لخروجه- بقولنا-: «و قد يمكن ان يوجد المتقدم، و ليس المتأخر بموجود».

و ان اراد المؤثر في الجملة: فالتقييد، اي: الزيادة المذكورة، مضر، لان تقدم الفاعلية غير المستجمعة، بل جميع المعدات، اي:

العلل الناقصة البعيدة، تقدم بالطبع، فاذا زيد هذا القيد، لم يكن التعريف جامعا.

الخامس: التقدم بالعلية، و هو: ان يكون المتقدم فاعلا في المتأخر اي: مؤثرا، مستقلا، تاما، مستجمعا لشرائط التأثير و عدم الموانع بحيث: لا يمكن ان يوجد المتقدم و ليس المتأخر بموجود، كما انه لا يمكن:

ان يوجد المتأخر الا و المتقدم موجود معه.

فاتضح الفرق بين التقدم بالطبع، و التقدم بالعلية، اذ المتقدم في الأول: يمكن ان يوجد و ليس المتأخر بموجود، و في الثاني: لا يمكن و الا يلزم: تخلف الأثر عن الفاعل المؤثر، و هو محال كعكسه.

و قال بعضهم: التقدم بالعلية: كون المتقدم فاعلا، اي: مؤثرا في المتأخر مطلقا، سواء كان مستقلا تاما في التأثير، ام لا.

و عليه: يدخل فيه بعض اقسام التقدم بالطبع، فتأمل.

و اما مثال التقدم بالعلية: فكتقدم حركة اليد على حركه القلم و ان كانتا معا فى الزمان، فان العقل يحكم: بانه تحركت اليد فتحرك القلم لا بالعكس.

و كذلك: حركة اليد و المفتاح.

و اعلم: ان التقدم بالطبع، و التقدم بالعلية، مشتركان في معنى واحد، يسمى: «التقدم بالذات» و هو: تقدم لمحتاج اليه على المحتاج.

و ربما يقال- للمعنى المشترك-: تقدم بالطبع، و يختص المتقدم بالعلية باسم: «التقدم بالذات».

ثم اعلم: ان حصر التقدم في الأقسام الخمسة، استقرائي، و قد يقال- للضبط اختصارا-: المتقدم، ان احتاج اليه المتأخر، فان كان كافيا في وجوده: فالمتقدم بالعلية، و الا: فبالطبع.

و ان لم يكن محتاجا اليه، فان لم يمكن اجتماعهما في الوجود:

فالمتقدم بالزمان، و ان امكن، فان اعتبر بينهما ترتب: فالمتقدم بالرتبة، والا: فبالشرف.

و اما المتأخر: فهو ما يقابل المتقدم، فيتعدد اقسامه، بحسب اقسام المتقدم.

اذا اتقنت ما ذكرنا: فاستمع لما يتلى عليك:

قال- شارح الكافية-: قدم المصنف: تعريف «الكلمة» على تعريف «الكلام» لكون افرادها جزء من افراد الكلام، و مفهومها جزء من مفهومه[١].

و قال- شارح الصمدية-: قدم المصنف: تعريف «الكلمة» على «الكلام» لأنها جزؤه، و الجزء مقدم على الكل- طبعا- فقدمها- وضعا- ليوافق: الوضع الطبع[٢].

و الى نحو ذلك يشير- التفتازاني- بقوله: (ثم لما كانت معرفة البلاغة) اي: ادراكها و تصورها مفهوما، سواء كانت بلاغة المتكلم، او الكلام:

(موقوفة: على معرفة الفصاحة)، اي: على تصورها في الجملة. و انما قلنا: «فى الجملة» لأن بلاغة الكلام- كما يأتي تعريفها عن قريب-: لا تتوقف على فصاحة المتكلم، بل على فصاحة الكلام و المفرد.

و كذلك: بلاغة المتكلم، لا تتوقف على فصاحة المتكلم مفهوما، بل على فصاحة الكلام و المفرد، اذ لم تؤخذ الملكة، التي هى:

---

١ . شرح الجامي على متن الكافيه، ص٢؛ شرح الرضي على الكافية مع الحواشي المير سيد شريف الجرجاني.

٢ . الحدائق الندية في شرح فوائد الصمدية لسيد عليخان كبير، ص ٥٤، مع التعلقة السيد ابوالفضل السجادي؛ الفرائد البهية في شرح فوائد الصمدية، لسيد عليخان كبير، مع التعلقة السيد الحسين الخاتمي.

- الفصاحة- في المتكلم- على ما يأتي بيانه عن قريب- لا في بلاغة المتكلم، بل و لا في بلاغة الكلام

نعم، تتوقف على تلك الملكة: بلاغة المتكلم، بحسب الوجود، اذ لا يقتدر: على تأليف كلام بليغ، الا من يقدر بتلك الملكة: على تأليف كلام فصيح.

و الحاصل: ان معرفة البلاغة مفهوما، متوقفة على معرفة الفصاحة مفهوما.

(لكونها)، اي: الفصاحة: (مأخوذة في تعريف البلاغة)

و لما كانت كذلك: (وجب تقديمها)، اي: معرفة الفصاحة، على: معرفة البلاغة.

(و لهذا) الوجه، الذي ذكر: في وجوب تقديم معرفة الفصاحة.

(بعينه: وجب تقديم) معرفة: (فصاحة المفرد، على) معرفة:

(فصاحة الكلام).

و ليعلم: ان توقف فصاحة الكلام، على فصاحة المفرد، بلا واسطة، بخلاف فصاحة المتكلم، فان توقفها عليها، بواسطة أخذ- فصاحة الكلام- المتوقف عليها، في فصاحته، و المتوقف على المتوقف على الشيء متوقف على ذلك الشيء، فليتدبر.

و- الفاء- في قوله: (فالفصاحة)، تسمى: فصيحة- بالصاد المهملة-، و قد تسمى: فضيحة- بالضاد المعجمة-.

و انما سميت بذلك: لأنها افصحت، او افضحت، اي: بينت و اظهرت، شرطا مقدرا، اي: اذا اردت بيان كل واحد من أقسام الفصاحة و البلاغة، و تعريفها:

فالفصاحة (الكائنة في المفرد)، و انما اظهر: متعلق الظرف، مع كونه: واجب الحذف- كما بين في النحو-: تنبيها على ان الظرف مستقر، صفة للفصاحة.

و انما جعله معرفة، لئلا يتوهم: كون الظرف المتعلق به، حالا، قال في- الصمدية-

: الجار و المجرور، و الظرف، اذا وقع احدهما بعد المعرفة المحضة: «فحال» او النكرة المحضة: «فصفة» او غير محضة فمحتمل لهما.

و لا بد من تعلقهما بالفعل، او بما فيه رائحته.

و يجب حذف المتعلق، اذا كان احدهما: صفة، او صلة، او خبرا او حالا، انتهى [١].

و انما لم يجعل الظرف حالا، مع كون المقام جائز الوجهين، لأن الحال قيد للعامل، لفظيا كان او معنويا، و لا معنى للتقييد هنا، لأن التقييد: انما هو لشيء يختلف حاله، كالمجيء- في قولنا-: جاء زيد راكبا، و الفصاحة بوصف كونها في المفرد: لا يختلف حالها حتى يقيد بحال دون حال، فتأمل.

و انما قلنا: ان المقام جائز الوجهين، لأن التعريف في الفصاحة غير محضة، لكون- اللام- فيها: جنسية، و مدخولها: في حكم النكرة- كما يأتي في احوال المسند اليه، في بحث تعريف المسند اليه- حيث يقول:

و هذا، اي: المعرف- بلام- الجنس، و الحقيقة في المعنى كالنكرة و ان كان في اللفظ يجري عليه احكام المعارف: من وقوعه مبتدأ، و ذا حال، و وصفا للمعرفة، و موصوفا بها، و نحو ذلك، كعلم الجنس و هذه الأحكام اللفظية: هي التي اضطرتهم الى الحكم: بكونه معرفة و كون اسامة علما ... انتهى بأدنى تغيير.

(خلوصه) اي: المفرد، و المراد من الخلوص: لازمه، اي:

عدم الاتصاف بالعيوب الثلاثة، و سلامته منها.

لا الخلوص الحقيقي، لأن المفرد الفصيح، لم يكن متصفا بها، حتى يقال: انه يجب خلوصه (من تنافر الحروف، و الغرابة، و مخالفة القياس اللغوي).

---

١. الصمديه حروف الجار.

و انما لم يقل: «الصرفي» بدل «اللغوي» مع كون المراد ذلك، تنبيها: على ان منشأ هذا القياس الصرفي، استقراء اللغة.

فقول الصرفي: كلما تحركت- الياء- او- الواو- و انفتح ما قبلها:

قلبت- الفا- ناش من استقراء اللغة.

و قس عليه: سائر قياساتهم، (اي: المستنبطة من استقراء اللغة).

و هذا التفسير، لبيان: ان ليس المراد من القياس القياس المنطقي الذي هو: الحاق شيء بشيء آخر، بجامع بينهما، كالحاق النبيذ بالخمر في التحريم، بجامع الاسكار.

و انما انحصر الفصاحة في المفرد، في الخلوص من هذه الثلاثة، لأن العيب المخل بفصاحة اللفظ، اما في مادته، و هو «التنافر» و اما في دلالته، و هو «الغرابة» او في صورته، و هو خلاف القياس، فيجب في فصاحة المفرد، بل الكلام- ايضا-: ان لا يكون فيه واحد من هذه العيوب الثلاثة.

(حتى لو وجد في الكلمة)، او الكلام، (شيء من هذه) العيوب (الثلاثة، لا تكون) الكلمة. و كذلك الكلام: (فصيحة).

و ليعلم: ان العيوب الثلاثة، المخلة في فصاحة الكلام، صورة و مادة و دلالة، تأتي عند بيان الفصاحة فيه، فانتظر.

و- الفاء- في قوله: (فالتنافر وصف في الكلمة)، كالفاء- في قوله-: فالفصاحة، و قد تقدم بيانها.

(يوجب) ذلك الوصف: (ثقلها على اللسان)، قيل: الثقل- بكسر الثاء و تحريك القاف- مصدر، و- بتسكينه- اسم مصدر.

و لكن، قال في- المصباح-: ثقل الشيء- بالضم- ثقلا، وزان- عنب- و يسكن

للتخفيف.[١]

و قال بعض آخر: الثقل- بكسر الثاء، و فتح القاف- بوزن- صغر- مصدر: ثقل الشيء- بالضم- خلاف الخفة.

و اما- بكسر الثاء، و سكون القاف- بوزن- علم- فهو الشيء الثقيل و كيف كان، المصدر انسب في المقام: من جهة اللفظ، للتشاكل بين المتعاطفين، لان قوله: (و عسر النطق بها)- ايضا- مصدر.

و الثاني، اي: بمعنى الشيء الثقيل، انسب: من جهة المعنى، لأن مطلق التنافر، لا يخل بالفصاحة، كما يأتي بيانه في تنافر الكلمات- عند قوله-: امدحه، بل التنافر المخل بالفصاحة: ما كان شديدا بحيث: يصير على اللسان كالحمل الثقيل.

و اذا كان كذلك، فلا شك: ان مراعاة التناسب المعنوي اولى.

و على هذا فمعنى كلامه، يوجب كون الكلمة كالحمل الثقيل على اللسان، فعطف العسر عليه، من قبيل: عطف المسبب على السبب نظرا الى ان كون الكلمة ثقيلا، سبب لعسر النطق بها.

فمنه، اي: من التنافر، او من الوصف- و المآل واحد-: (ما يوجب التناهي فيه)، اي: في الثقل، (نحو: الهعخع)، بكسر الهاء، و سكون العين المهملة- و (- بالخاء المعجمة-) المكسورة او المفتوحة (في قول اعرابي سئل عن ناقته، قال: تركتها قرعى الهعخع.

قال في- مواهب الفتاح-: روى عن الخليل، انه قال: سمعنا كلمة شنعاء، و هي: «الهعخع» ما ذكرنا تأليفها.

---

١ . المصباح المنير، ص٨٣.

نقله الخفاجي، و الهاء و العين، لا يكاد واحد منهما يأتلف مع الآخر من غير فصل.

و شذ من ذلك: هع يهع اذا قاء، و الظاهر: انه الخعخع، و هو النبت قال الصغاني في- العباب-: قال ابن دريد: «الخعخع» مثال:

- هدهد-: ضرب من النبت.

و قال ابن شميل-: «الخعخع»: شجرة.

و قال- ابو الدقيش-: هي كلمة معاياة، لا اصل لها.

و قال- ابن سيدة-: «الخعخع»: ضرب من النبت، حكاه ابو زيد، و ليس بثبت.

و قال عبد اللطيف البغدادي، في- قوانين البلاغة-: و شذ قولهم:

«الخعخع» و قيل: انما هو «الخخعخع».

و قال الصغاني، في كتابه المسمى: لصحاح على- ما نقل عنه-:

انه «العهعح» بضم العينين المهملتين، حكاه عن الليث، قال: قال:

سألنا الثقاة، فانكروا: ان يكون هذا الاسم في كلام العرب. و قال الفذ منهم: هي شجرة، يتداوى بها و بورقها.

و قال ابن الأعرابي: انما هو: «الخعخع» بخائين معجمتين مضمومتين، و عينين مهملتين.

قال- الليث-: هذا موافق لقياس العربية و التأليف.

و في نهاية الايجاز، للامام فخر الدين- ايضا-: ترعى العهعخ.

فتخلص في هذه الكلمة- حينئذ- اربعة اقوال:

احدها: انه «الخعخع» و الثاني: «الهعخع» و هو فيهما:- بضم الهاء، و الخاء- و الثالث: انه لا اصل لها، و الرابع: انه «العهعخ» و هذا فيه الغرابة- ايضا-.

(و منه)، اي: من التنافر، او من الوصف الموجب للثقل، (ما).

اي: تنافر، او وصف (دون ذلك)، الذي يوجب التناهي في الثقل.

و انما لم يذكر- المصنف-: الموجب للتناهي، لأنه اذا ذكر الأدنى و ثبت لزوم الاحتراز عنه يثبت لزوم الاحتراز عن الموجب للتناهي بطريق اولى و هذا واضح.

(نحو: مستشزر ات، في قول امرء القيس)، من قصيدته التي هي احدى المعلقات السبع، اولها:[1]

قفا نبك من ذكرى حبيب و منزل   يسقط اللوى بين الذحول فحومل

(غدائره، اي: ذوائبه)، هو جمع ذؤابة- بهمزة بعدها الف- ابدلت الهمزة- واوا- في الجمع، و الألف بعد الف الجمع: همزة.

قال في- المصباح-: الذؤابة- بالضم مهموزا-: الضفيرة من الشعر، اذا كانت مرسلة، فان كانت ملوية، فهي: عقيصة، و الذؤابة- ايضا- طرف العمامة و الذؤابة: طرف السوط و الجمع الذؤابات، على لفظها و الذوائب- ايضا-.[2]

و في- الاساس-: الذؤابة: الشعر، المنسدل من الرأس الى الظهر.[3]

قال بعضهم: اي: الذي شأنه الانسدال، فلا ينافي: انه قد يكون فوق وسط الرأس، كما في البيت.

(و الضمير) في- غدائره-: (عائد الى الفرع في البيت السابق) و هو قوله:[4]

---

١ . خزانة الادب، ج ١، ص ٣٠٨ و ج ٢، ص ٣٠٤؛ الحدائق الندية، ص ٦٩.

٢ . المصباح المنير، ص٢٠٦.

٣ . اساس البلاغة، ص١٤٠.

٤ . الخصائص، ج ١، ص ٤٣، شرح التسهيل المسمى تمهيد القواعد شرح تسهيل الفوائد، ج ٦، ص ٣٠٥.

و فرع يزين المتن اسود فاحم   اثيث كقنو النخلة المتعثكل

(مستشزرات)، اي: (مرتفعات، ان روى- بالكسر-) حتى يكون (على: اسم فاعل، او مرفوعات، ان روى- بالفتح-) حتى يكون (على: لفظ اسم المفعول).

و انما جوز الاحتمالين: لان فعله يستعمل على وجهين، فيقال:

(استشزره، اي: رفعه)، و يقال- ايضا-: (استشزر، اي: ارتفع)، فهو (يعدى): كالمثال الأول، فيجىء منه اسم الفاعل فقط و انما سمى ذلك الشعر: غديرة، لأنه غودر، اي: ترك حتى طال.

(الى العلى)، اي الى الفوق، و العلى: جمع العليا- بضم العين- مقابل: السفلى، تأنيث الأعلى، مقابل الأسفل.

و الشطر الثاني، قوله: (تضل العقاص في مثنى و مرسل).

قال في- المصباح-: الأصل في الضلال: الغيبة، و منه قيل- للحيوان الضائع-: ضالة،- بالهاء- للذكر و الانثى، و الجمع: الضوال، مثل: دابة، و دواب.

و يقال- لغير الحيوان-: ضائع، و لقطة، و ضل البعير: غاب، و خفى موضعه ... انتهى محل الحاجة من كلامه.[1]

و الى هذا المعنى، يشير بقوله: (تضل، اي: تغيب، و) هو: فعل مضارع، فاعله: (العقاص)، و هو: (جمع عقيصة، و هي الخصلة) اي: اللفيفة، (المجموعة من الشعر).

قال في- المصباح-: العقيصة للمرأة: الشعر الذي يلوى و يدخل اطرافه في

---

[1] . المصباح المنير، ص٣٦٥.

اصوله، و الجمع: عقانص، و عقاص ... انتهى.[١]

و حكي عن- مجمل اللغة-: ان العقاص، هو: الخيط، الذي يربط به: اطراف الذوانب.

و يظهر من بعض المحققين: ان العقيصة، هي: الخصلة المجموعة من الشعر، التي تجمعها المرأة، و تلويها و تربطها بخيوط، و تجعلها في وسط رأسها كالرمانة، ليصير مجعدا، و هي المسماة: بالغديرة، و العقيصة، و الذؤابة.

و كان عادة نساء العرب- يعد ان تعقص جانبا من الشعر-: ان ترسل (و) تسدل فوقه، الشعر (المثنى)، اي: (المفتول) كالحبل

(و المرسل)، (و) هو: (خلاف المثنى)، اي: غير المفتول.

و اشار- الشارح-: الى حاصل مضمون البيت، بقوله: (يعنى ان ذوانبه)، اي: ذوانب الفرع، (مشدودة على الرأس بخيوط، و ان شعره).

هذا الضمير المذكور، اما راجع لمحبوبته «عنيزة» باعتبار تأويلها بالشخص، او الممدوح، و نحوهما.

و اما راجع للفرع، بناء على ما قيل: من ان الفرع اسم للشعر مطلقا، سواء كان للرجال او النساء، و الغدائر: الشعر مطلقا، لكن بقيد كونه للنساء.

(ينقسم) الشعر: (الى عقاص، و مثنى، و مرسل).

(و) انما جمع العقاص، دون الأخيرين: للاشارة الى ان (الأول) اي: العقاص مع كثرتها: (يغيب في) كل واحد من (الأخيرين) اي: المثنى وحده، (و) المرسل وحده.

و ذلك: لان (الغرض بيان كثرة شعره). فاذا كان كل واحد من الأخيرين، بحيث:

---

[١] . المصباح المنير، ص٥١٠.

يغيب فيه العفاص مع كثرتها، دل ذلك على الغرض، اعني: كثرة الشعر، دلالة بينة واضحة.

و لهذه القصيدة: حكاية لطيفة، مذكورة في الشواهد، فراجع حتى تعرفها.

و اعلم: ان المحكم في التنافر، هو: الذوق ليس الا، لكن لا يدرى: ان منشأه ما ذا؟ فكل ما يعده الذوق ثقيلا على اللسان، عسيرا في النطق، كان متنافرا، و الا فلا، و الذوق قد تقدم معناه في بحث رفع التناقض المتوهم: بين كلامي- المصنف- و- المفتاح-.

(و) اعلم: انه (زعم بعضهم)، انه يمكن ان يعرف المنشأ و يدرى، و يتوقف معرفة مقالتهم المزعومة: على معرفة مخارج الحروف و معرفة مالها من الاقسام، من حيث الهمس و الجهر، و نحوهما.

و نحن قد بيناها في «الجزء الرابع» من تعليقتنا على «البهجة المرضية» في- باب الامالة- بيانا مستوفى، فمن اراد الاطلاع:[1]

فعليه بمراجعتها، و نذكر هاهنا: شطرا منها، بمقدار يتضح به المقالة المزعومة.

فاعلم: ان الحروف باعتبار اوصافها، تنقسم الى تقاسيم:

منها: تقسيمها، اي: جميع الحروف، الى «المهموسة» و «المجهورة».

فالمجهورة: تسعة عشر حرفا، و هي: «ظل قوربض اذ غزاجند مطيع» و انما سميت هذه الحروف مجهورة: لأنه لا بد في بيانها و اخراجها من جهرما، و لا يتهيأ النطق بها الا كذلك.

و الجهر: رفع الصوت، و انما تكون مجهورة: لأن اللافظ يشبع:

---

[1] . المكررات، ج ٤، ص ٢٥١.

الاعتماد في مخرجه، فمن اشباع الاعتماد: يحصل ارتفاع الصوت، و يعرف ذلك: من التلفظ- بالقاف- مكررا بالحركة.

نحو: ققق- بالحركات الثلاث- من دون الاشباع، او قاقاقا او قوقوقو، او قي قي قي، بالاشباع.

اقسام المهموسة

و المهموسة، عشرة احرف، و هى: حروف «ستشخثك حصفه»- بالهاء-، و معنى الكلام: ستشحذ عليك هذه المرأة، التي اسمها حصفة، و الشخث و الشحذ: الالحاح في المسألة، و لذلك يقال للمتكدى:

شخاث و شحاذ.

و انما سميت هذه الحروف «مهموسة»: لأنه يتهيأ لك ان تنطق بها، و تسمع منك خفيا، و الهمس: الاخفاء، و يعرف ذلك: من التلفظ- بالكاف- مكررا بالحركة، نحو: «ككك»- بالحركات الثلاث- من دون اشباع، او مع الاشباع، نحو: «كاكاكا» و «كوكوكو» و «كي كي كي».

و اذا عرفت التفاوت بين- القاف- و- الكاف- مع كونهما متقاربي المخرج، فمعرفته بين المتباعدين: أظهر، و أسهل.

و قيل: المجهورة: يخرج اصواتها من الصدر، و المهموسة: يخرج اصواتها، من مخارجها في الفم، و ذلك مما يرخى الصوت، فيخرج الصوت من الفم ضعيفا.

و منها: تقسيمها: الى «الشديدة» و «الرخوة» و «ما بينهما».

و يعنى- بالشديدة-: ما اذا اسكنته و نطقت به، لم يجر الصوت بل ينحصر في المخرج، يسمع في آن ثم ينقطع.

و حروفها: «اجدك قطبت» اي: عرفتك عبوسا.

و يعنى- بالرخوة-: ما يجرى الصوت عند النطق بها، و لا ينحبس في المخرج و حروفها: ما عدا الحروف المذكورة، و ما عدا حروف:

«لم يروعنا».

و هذه الحروف، اي: «لم يروعنا» تسمى:- المعتدلة- بين الرخوة و الشديدة، لأن هذه الحروف الثمانية، ينحصر الصوت عند التلفظ بها- حال الوقف- في مواضعها. لكن يعرض لها اعراض يوجب خروج الصوت من غير مواضعها.

و بوجه أوضح، انما سميت «متوسطة»: لأن النفس لا ينحبس معها: انحباس الشديدة، و لم يجر معها: جريانه مع الرخوة.

فالحروف بالنسبة: الى المهموسة و المجهورة: تنقسم الى قسمين، و بالنسبة الى الشدة و الرخاوة: الى ثلاثة اقسام: شديدة، و رخوة، و متوسطة بينهما.

اذا عرفت ذلك: فاعلم: انه توهم بعضهم: (ان منشأ الثقل فى «مستشزرات» هو توسط- الشين المعجمة- التي هى من المهموسة).

اي: من «ستشحثك خصفه» (الرخوة)، اي: ما عدا «اجدك قطبت» و ما عدا «لم يروعنا» (بين- التاء- التى هي من المهموسة الشديدة) التي هي حروف «اجدك قطبت» (و- الزاء المعجمة- التي هى من المجهورة)، اي: من حروف «ظل قوربض اذ غزا جند مطيع».

(و لو قال: مستشرف)، و هو بمعنى: مستشزر، (لزال ذلك الثقل) قيل: و الأول، ان يقول: مستشرفات، لأن البيت، لا يتزن الا به. و فيه نظر، يظهر وجهه: مما ننقله في التنبيه الآتي.

(فائدة) قال- المرزوقي-: اكثر ما يستعمل الزعم، فيما كان باطلا، و فيه ارتياب.

قال- الخطاني-: و لهذا، قيل: «زعم» مطية الكذب، و زعم غير مزعم: قال غير مقول صالح، و ادعى ما لا يمكن.

و قال ابو البقاء: الزعم- بضم الزاي-: اعتقاد الباطل، بلا تقول و- بفتحها-: اعتقاد الباطل بتقول.[1]

و قيل:- بالفتح-: قول مع الظن،- و بالضم-: ظن بلا قول و من عادة العرب، ان من قال كلاما و كان عندهم كاذبا، قالوا:

زعم فلان.

قال- شريح-: لكل شيء كنية، و كنية الكذب: «زعم» و قد جاء في- القرآن- في كل موضع، ذما للقائلين.

(تنبيه)، اعلم: ان المظنون قويا، ان الزاعم المذكور: هو- الموصلي- لانه قال- في بحث القبيح من الألفاظ، الذي يعاب استعماله-: و مما يدخل في هذا الباب: ان يجتنب الألفاظ، المؤلفة من حروف: يثقل النطق بها، سواء كانت طويلة، او قصيرة.

و مثال ذلك: قول امرء القيس- في قصيدته اللامية، التي هي من جملة القصائد السبع الطوال-:[2]

غدائره مستشزرات الى العلى تضل العقاص في مثنى و مرسل

فلفظة «مستشزرات» مما يقبح استعمالها، لأنها تثقل على اللسان و يشق النطق بها، و ان لم تكن طويلة، لانا لو قلنا: مستنكرات، او مستنفرات. على وزن مستشزرات،

---

١ . الفروق الغويه، ص ١٠١.

٢ . الخصائص لابن جني، ج ١، ص ٤١.

لما كان في هاتين اللفظتين: من ثقل و لا كراهة.

و لربما اعترض بعض الجهال- في هذا الموضع- و قال: كراهة هذه اللفظة، انما هو: لطولها.

و ليس الأمر كذلك: فانا لو حذفنا منها: الألف و التاء، و قلنا:

مستشزر، لكان ذلك ثقيلا- ايضا-، و سببه: ان- الشين- قبلها- تاء- و بعدها- زاي- فثقل النطق بها، و الا، فلو جعلنا عوضا من الزاي:- راء- و من الراء- فاء- فقلنا: مستشرف، لزال ذلك الثقل.

ثم قال: و لقد رآني بعض الناس، و انا اعيب على «امرء القيس» هذه اللفظة- المشار اليها- فأكبر ذلك، لوقوفه مع شهرة التقليد، في ان امرء القيس أشعر الشعراء، فعجبت من ارتباطه بمثل هذه الشبهة الضعيفة، و قلت له: لا يمنع احسان امرء القيس، من استقباح ماله من القبح.

و مثال هذا: كمثال غزال المسك، فانه يخرج منه: المسك، و البعر.

و لا يمنع: طيب ما يخرج من مسكه، من خبث ما يخرج من بعره و لا تكون لذاذة ذلك الطيب: حامية للخبث من الاستكراه. فسكت الرجل عند ذلك ... انتهى.

و وجه بعضهم الثقل- فيما نحن فيه-: بان «الشين» اتصفت بالهمس و الرخاوة، و «التاء» قبلها، اتصفت بالهمس و الشدة، فقد اشتركا في الهمس، و اختلفا في الشدة و الرخاوة، و الضرر جاء من اختلافهما

و كذلك: شاركت «الشين الزاي» في الرخاوة، و اختلفا في الهمس و الجهر، و الضرر جاء من اختلافهما.

فالحاصل: ان «الشين» اتصفت بصفتين، ضاربت باحداهما ما قبلها و ضاربت

بالاخرى ما بعدها، فالاولى للشارح: ترك وصف- التاء- بالهمس، و الاقتصار بالشدة، لان الضرر بها، كما اقتصر في- الزاء- على الوصف الذي به الضرر، و هو: الجهر، و ترك الرخاوة.

(و) كيف كان، و ايا كان الزاعم، (هو) اي: زعم البعض:

(سهو، لأن- الراء- المهملة)،- كالزاء- المعجمة، (- ايضا- من المجهورة).

غاية الأمر: ان- الزاء المعجمة- رخوة، و- الراء المهملة- متوسطة بين الرخوة و الشديدة، لأنها من حروف «لم يروعنا».

و هذا المقدار من الفرق: غير مؤثر فيما نحن فيه، (فيجب ان يكون: مستشرف) على زعمه، (- ايضا- متنافرا، و ليس كذلك).

فكيف يحكم هذا الزاعم: بانه لو قال: «مستشرف» بدل «مستشزر» لزال ذلك الثقل، مع كون الموجب للثقل فيهما: شيئا واحدا و هو:

توسط- الشين المعجمة- التي هي: من المهموسة الرخوة بين حرف من الحروف المهموسة الشديدة، و حرف من الحروف المجهورة؟

(بل منشأ الثقل) في «مستشزر» (هو:) وصف موجب للثقل يدرك بالذوق السليم، و الفهم المستقيم، حصل ذاك الوصف: من (اجتماع هذه الحروف المخصوصة)، على الترتيب المخصوص.

و الحاكم بذلك: هو الذوق المذكور ليس الا، فليس لأوصاف الحروف: دخل في الوصف الموجب للتنافر.

هذا و لكن قال بعضهم: ان- الراء المهملة- و ان كانت مجهورة الا انه مجاورة- الفاء- في مستشرف، و- الفاء- من حروف الذلاقة ازالت الثقل الحاصل من توسط-

الشين- بين ما ذكر فتأمل.

ثم اعلم: انه زعم قوم آخرون، منهم «الخليل» على ما حكى عنه- الباقلاني- في «اعجاز القرآن» في الفصل الذي يذكر: وجوها من البلاغة.

ان الضابط المعول عليه في التنافر: بعد مخارج الحروف و قربها، فاذا بعدت فالنطق بها كالطفرة، و اذا قربت كان النطق بها كالمشى في القيد.

و زعم آخرون، منهم- الخفاجي- على ما حكى عنه- الموصلي-:

ان الضابط بعد المخارج فقط، بناء على ما يظهر من آخر المقالة الآتية.

قال- في المقالة الاولى، في الصناعة اللفظية-: قد ذكر ابن سنان الخفاجي، ما يتعلق باللفظة الواحدة من الأوصاف، و قسمها الى عدة اقسام

كتباعد مخارج الحروف، و ان تكون الكلمة جارية على العرف العربي، غير شاذة، و ان تكون مصغرة في موضع: يعبر به عن شيء لطيف او خفي، او ما جرى مجراه، و ان لا تكون مبتذلة بين العامة، و غير ذلك من الأوصاف، و في الذي ذكره مالا حاجة اليه.

اما تباعد المخارج: فان معظم اللغة العربية دائر عليه، لأن الواضع قسمها في وضعه: ثلاثة اقسام: ثلاثيا، و رباعيا، و خماسيا.

و الثلاثي من الألفاظ: هو الأكثر، و لا يوجد فيه: ما يكره استعماله الا الشاذ النادر.

و اما الرباعى: فانه وسط بين الثلاثي و الخماسي، في الكثرة عدد او استعمالا.

و اما الخماسي: فانه الأقل، و لا يوجد فيه ما يستعمل الا الشاذ النادر و على هذا التقدير: فان اكثر اللغة مستعمل على غير مكروه، و لا تقتضى حكمة هذه اللغة الشريفة، التي هي سيدة اللغات، الا ذلك.

و لذا: اسقط الواضع حروفا كثيرة، في تأليف بعضها مع بعض استثقالا و استكراها، فلم يؤلف بين حروف الحلق- كالحاء، و الخاء و العين- و كذلك: لم يؤلف بين- الجيم، و القاف- و لا بين- اللام، و الراء- و لا بين- الزاء- و- السين-.

و كل هذا دليل: على عنايته بتأليف المتباعد المخارج، دون المتقارب.

و من العجب: انه كان يخل بمثل هذا الأصل الكلي في تحسين اللغة، و قد اعتنى بامور اخرى جزئية، كمماثلته بين حركات الفعل في الوجود، و بين حركات المصدر في النطق، كالغليان، و الضربان، و النقدان، و النزوان، و غير ذلك: مما جرى مجراه، فان حروفه جميعها متحركات، و ليس فيها حرف ساكن، و هي مماثلة لحركات الفعل (اللغوي) في الوجود.

و من نظر في حكمة وضع هذه اللغة: الى هذه الدقائق، التي هي كالأطراف و الحواشى، فكيف كان يخل بالأصل، المعول عليه في تأليف الحروف بعضها الى بعض.

على انه لو اراد الناظم او الناثر: ان يعتبر مخارج الحروف عند استعمال الألفاظ، و هل هي متباعدة او متقاربة، لطال الخطب في ذلك و عسر، و لما كان الشاعر ينظم قصيدا، و لا الكاتب ينشىء كتابا، الا في مدة طويلة، تمضي عليها ايام و ليالى ذوات عدد كثير.

و نحن نرى الأمر: بخلاف ذلك، فان حاسة السمع، هي الحاكمة في هذا المقام: بحسن ما يحسن من الألفاظ، و قبح ما يقبح.

و سأضرب لك في هذا- مثالا- فاقول: اذا سئلت عن لفظة من الألفاظ، و قيل لك ما تقول في هذه اللفظة؟ احسنة هي، ام قبيحة؟

فاني لا اراك- عند ذلك- الا تفتي: بحسنها، او قبحها، على الفور.

و لو كنت لا نفتي بذلك، حتى تقول للسائل: اصبر الى ان اعتبر مخارج حروفها، ثم افتيك بعد ذلك: بما فيها من حسن، او قبح:

لصح- لابن سنان- ما ذهب اليه: من جعل مخارج الحروف المتباعدة، شرطا في اختيار الألفاظ، و انما شذ عنه الأصل في ذلك، و هو: ان الحسن من الألفاظ، يكون متباعد المخارج.

فحسن الألفاظ اذن: ليس معلوما من تباعد المخرج، و انما علم قبل العلم بتباعدها، و كل هذا راجع الى حاسة السمع.

فاذا استحسنت لفظا، او استقبحته، وجدت ما تستحسنه متباعد المخارج و ما تستقبحه متقارب المخارج، و استحسانها و استقباحها: انما هو قبل اعتبار المخارج، لا بعده.

على ان هذه: قاعدة، قد شذ عنها شواذ كثيرة، لأنه قد يجيء في المتقارب المخارج، ما هو حسن رائق.

الا ترى: ان- للجيم، و- الشين- و- الياء- مخارج متقاربة و هي من وسط اللسان، بينه و بين الحنك، و تسمى- ثلاثتها-: «الشجرة» و اذا تركب منها شيء من الألفاظ، جاء حسنا رائقا.

فان قيل: «جيش» كانت لفظة محمودة، او قدمت- الشين- على- الجيم- فقيل: «شجى» كانت- ايضاً- لفظة محمودة.

و مما هو اقرب مخرجا من ذلك:- الباء، و الميم، و الفاء- و ثلاثتها من الشفة، و تسمى: «شفهية» فاذا نظم منها شيء من الألفاظ، كان جميلا حسنا.

كقولنا: «فم» فهذه اللفظة، من حرفين، هما «الفاء، و الميم».

و كقولنا: ذقته «بفمي» و هذه اللفظة، مؤلفة من الثلاثة بجملتها حسن لا عيب فيه.

و قد ورد من المتباعد المخارج. شيء قبيح- ايضا-، و لو كان التباعد سببا للحسن، لما كان سببا للقبح، اذ هما ضدان لا يجتمعان.

فمن ذلك: انه يقال: «ملع» اذا عدا (او سرع)، فالميم: من الشفة، و العين: من حروف الحلق، و اللام: من وسط اللسان، و كل ذلك متباعد.

و مع هذا: فان هذه اللفظة، مكروهة الاستعمال، ينبو عنها الذوق السليم، و لا يستعملها من عنده معرفة: بفن الفصاحة.

و هاهنا نكتة غريبة، و هو: انا اذا عكسنا حروف هذه اللفظة، صارت: «علم» و عند ذلك، تكون حسنة، لا مزيد على حسنها.

و ما ندري: كيف صار القبح حسنا، لانه لم يتغير من مخارجها شيء؟! و ذلك: ان- اللام- لم تزل وسطا، و- الميم، و العين- يكتنفانها من جانبيها، و لو كان مخارج الحروف معتبرا في الحسن و القبح، لما تغيرت هذه اللفظة، في: «ملع» و «علم».

فان قيل: ان اخراج الحروف من الحلق الى الشفة، ايسر من ادخالها من الشفة الى الحلق، فان ذلك انحدار، و هذا صعود، و الانحدار، اسهل.

و الجواب عن ذلك: اني اقول: لو استمر لك هذا، لصح ما ذهبت اليه، لكنا نرى من الألفاظ: ما اذا عكسنا حروفه من الشفة الى الحلق او من وسط اللسان، او من آخره الى الحلق، لا يتغير.

كقولنا: «غلب» فان- العين- من حروف الحلق، و- اللام- من وسط اللسان، و-

الباء- من الشفة.

و اذا عكسنا ذلك: صار. «بلغ» و كلاهما حسن مليح.

و كذلك تقول: «حلم» من الحلم، و هو: الاناة، و اذا عكسنا هذه الكلمة، صارت: «ملح» على وزن «فعل»- بفتح الفاء و ضم العين- و كلاهما حسن مليح.

و كذلك تقول: «عقر، و رقع، و عرف، و فرع، و حلف، و فلح، و قلم، و ملق، و كلم، و ملك».

و لو شئت: لأوردت من ذلك شيئا كثيرا، تضيق عنه هذه الأوراق و لو كان ما ذكرته مطردا، لكنا اذا عكسنا هذه الألفاظ، صار حسنها قبحا، و ليس كذلك. انتهى.

و الى اجمال هذه المباحث: يشير بعضهم- حيث يقول-: قالوا: ان التنافر يكون: اما لتباعد الحروف جدا، او لتقاربها، فانها كالطفرة و المشي في القيد.

و نقله- الخفاجي-: عن «الخليل بن احمد» و رأى: انه لا تنافر في القرب و ان افرط.

و يشهد له ان لنا ألفاظا متقاربة حسنة، كلفظ «الشجر» و «الجيش» و «الفم» و متباعدة قبيحة، مثل «ملع» اذا اسرع.

و يرد على من جعل- القرب و البعد- موجبين للتنافر: ان نحو:

«الفم» حسن مع تقارب حروفه، و قد يوجد- البعد- و لا تنافر، مثل: «علم» و مثل: «البعد» فان- الميم- و كذا- الباء- من الشفتين و- العين- من الحلق، و هو حسن.

و- او- غير متنافر، مع ان- الواو- بعيدة من الهمزة، و كذلك «الم» متباعدة، و كذلك «امر» و لا تنافر.

و الى هذا الاجمال و التفصيل: اشار- التفتازاني- بقوله: (قال ابن الأثير: ليس التنافر بسبب بعد المخارج، و ان الانتقال من احدهما).

اي: احد الحرفين البعيدي المخرج (الى الآخر) منهما، (كالطفرة و لا بسبب قربها)، اي: المخارج.

(و ان الانتقال من احدهما)، اي: احد الحرفين القريبي المخرج (الى الآخر) منهما، (كالمشي في القيد).

اما وجه الثاني، اي: عدم كون التنافر بسبب قرب المخارج، فهو: (لما نجد غير متنافر من القريب المخرج، كالجيش، و الشجى) فانهما غير متنافر.

فيعلم بذلك: ان ليس التنافر، بسبب قرب المخارج.

(و) اقوى دليل على ذلك: وجوده (في التنزيل)، و هو قوله تعالى: (﴿أَلَمْ أَعْهَدْ﴾).[1]

و القول: بانه متنافر، و لا مانع من اشتمال- القرآن- على كلمة غير فصيحة، سيأتي جوابه عن قريب.

و اما قوله: (و من البعيدة)، فهو وجه ثان للثاني، عطف على:

«من القريب المخرج» و الضمير المضاف اليه: راجع الى المخرج، و الضمير المضاف اليه- في (ما هو بخلافه)-: راجع الى: «غير متنافر» لا الى المتنافر، بدليل قوله: (كملع).

حاصل الكلام: انا نجد من بعيد المخرج، ما هو بخلاف غير المتنافر يعني: نجد

---

١ . يس/ ٦٠.

من بعيد المخرج ما هو متنافر، «كملع» فليس التنافر:
بسبب قرب المخرج، لأنه قد يوجد- التنافر- بدون قرب المخرج.

و اما وجه الأول، اي: عدم كون- التنافر- بسبب بعد المخارج فاشار اليه بقوله: (بخلاف «علم») اذ فيه: بعد المخرج، و لا تنافر فيه.

فيعلم من ذلك: ان بعد المخرج، ليس سببا للتنافر، و الا لكان «علم»- ايضا- متنافرا، كملع، و ليس فليس.

(و) ان قلت: فيهما فرق، و هو: ان في- علم- اخراج من الحلق الى الشفة، و في- ملع- ادخال من الشفة الى الحلق و الاخراج ايسر من الادخال، و لا يخفى لطف هذا.

قلت: نعم، الأمر كما ذكرت من اللطيفة، لكن (ليس ذلك) اي: كون- علم- غير متنافر، و- ملع- متنافرا، (بسبب: ان الاخراج من الحلق الى الشفة، أيسر من: ادخاله من الشفة الى الحلق لما نجد من حسن) كلمات، في بعضها اخراج من الحلق الى الشفة و في بعضها الآخر ادخال من الشفة الى الحلق.

و فيه الاخراج، (و بلغ)، و فيه الادخال.

(و) كذلك: (حلم، و ملح، بل هذا)، اي: تنافر الكلمة (امر ذوقي، فكل ما عده الذوق الصحيح- ثقيلا، متعسر النطق- فهو: «متنافر» سواء كان) ذلك الكلمة، مركبة (من قرب المخارج، او بعدها).

فالاولى، ان يقال: قريب المخارج، او بعيدها، (او غير ذلك) بان يكون بعض حروفها، من قريب المخارج، و بعضها الآخر، من بعيدها.

و يحتمل ان يكون مراده: ان كل ما عده الذوق الصحيح- ثقيلا متعسر النطق- فهو: «متنافر» سواء كان التنافر، ناشئا من قرب مخارج الحروف، او بعدها، او غير

ذلك، بان يكون ناشئا من شيء آخر، غير قرب المخارج و بعدها.

و ليعلم: ان ليس المراد على هذا الاحتمال، انا نعرف: ان المنشأ قد يكون القرب، و قد يكون البعد، و قد يكون غيرهما، بل المراد: انا نعرف بالذوق الصحيح: كون الكلمة متنافرة، من دون ان نعرف ان المنشأ في الواقع ما ذا.

(و لهذا اكتفى- المصنف- بالتمثيل، و لم يتعرض لتحقيقه و بيان سببه، لتعذر ضبطه).

و يحتمل ان يكون المراد: تسليم الدعوى موجبة جزئية، بمعنى:

ان القرب او البعد، ينشأ منهما التنافر المخل بالفصاحة، لكن المدرك لذلك: هو الذوق الصحيح لا غير.

و هذا هو: الاقوى، لا الكلية، التي تأتي عن قريب.

قال بعض المحققين: ان المدعى في كون قرب المخارج او بعدها منشأ للتنافر المخل بالفصاحة، انما هو الغلبة كما هو شأن العلامات، لا اللزوم.

و يشبه استواء تقارب الحروف و تباعدها- في تحصيل التنافر-:

استواء المثلين اللذين هما في غاية الوفاق، و الضدين، الذين هما في غاية الخلاف، في كون كل من الضدين و المثلين: لا يجتمع مع الآخر فلا يجتمع المثلان: لشدة تقاربهما، و كما يقال: العداوة في الأقارب و لا الضدان لشدة تباعدهما.

و حيث دار الحال، بين الحروف المتباعدة و المتقاربة، فالمتباعدة اخف، حتى جعل جماعة تباعد مخارج الحروف: من صفات الحسن.

و نقله- ابن الأثير- في «كنز البلاغة» عن علماء البيان.

و قال- الخفاجي-: انه شرط للفصاحة، ورد عليه في- المثل السائر-: بانا نعلم

الفصاحة قبل العلم بالمخارج.

و هو ضعيف: لأنه لم يجعل العلة العلم بتباعد المخارج، بل نفس التباعد، و ذلك مدرك لكل سامع.

ثم قالوا: ان كلام العرب ثلاثة اقسام، اغلبه ما تركب من الحروف المتباعدة، و يليه: تضعيف الحرف نفسه، و اقله: المركب من الحروف المتجاورة، فهو بين مهمل و قليل جدا.

و انما كان اقل من المتماثلين، و ان كان فيهما ما في المتقاربين و زيادة لان المتماثلين يخففان بالادغام.

قال ابن جنى في آخر- سر الصناعة-: التأليف ثلاثة اضرب، احدها: تأليف الحروف المتباعدة، و هو الأحسن.

الثاني: تضعيف الحرف نفسه، و هو يلي الأول في الحسن، و تليهما الحروف المتقاربة، فاما رفض او قل استعماله.

و حيث كان مدخلية الحرف بهذه المثابة من الغموض: (فالأولى:
ان يحال الى سلامة الذوق)، المدرك للطائف الألفاظ، و ان لا يحكم:
بأن منشأ التنافر، ماذا.

و هذا: اقرب الى الصواب، و يؤيده: ما تقدم في اوائل الكتاب، من ان مدرك الاعجاز: هو الذوق.

فالضابط المعول عليه في- تنافر الحروف، و عدمه- الذوق، المدرك للطائف الألفاظ، و وجوه تحسينه، سواء كان ذلك الذوق: بحسب السليقة، او: بطول خدمة هذا العلم و توابعه، فكل ما عده الذوق ثقيلا متعسر النطق به، كان ثقيلا والا، فلا.

خلافا: لمن جعل الضابط- في المقام-: قرب المخارج او بعدها لأن شيئا منهما لا يطرد، كما بيناه في نحو: جيش، و شجى، و علم، و ملع.

و يؤيد ذلك: ما قاله «الموصلي» في- المثل السائر- و هذا نصه:

هل أخذ «علم البيان» من ضروب الفصاحة و البلاغة، بالاستقراء من اشعار العرب، ام بالنظر و قضية العقل.

و الجواب عن ذلك، انا نقول: لم يؤخذ «علم البيان» بالاستقراء فان العرب الذين الفوا الشعر و الخطب، لا يخلو امرهم من حالين:

اما انهم ابتدعوا ما اتوا به، من ضروب الفصاحة و البلاغة، بالنظر و قضية العقل، او اخذوه: بالاستقراء ممن كان قبلهم.

فان كانوا: ابتدعوه عند وقوفهم على اسرار اللغة، و معرفة جيدها من رديئها، و حسنها من قبيحها، فكذلك هو الذي اذهب اليه.

و ان كانوا: اخذوه بالاستقراء ممن كان قبلهم، فهذا يتسلسل الى اول من ابتدعه و لم يستقرنه، فان كل لغة من اللغات، لا تخلو من وصفي الفصاحة و البلاغة، المختصين بالألفاظ و المعاني، الا ان للغة العربية، مزية على غيرها، لما فيها من التوسعات، التي لا توجد في لغة اخرى سواها.

ثم قال: هل علم البيان من الفصاحة و البلاغة: جار مجرى علم النحو، ام لا؟

و الجواب عن ذلك: انا نقول: الفرق بينهما ظاهر، و ذاك: ان اقسام- النحو- اخذت من واضعها بالتقليد، حتى لو عكس القضية فيها لجاز له ذلك، و لما كان العقل يأباه و ينكره، فانه لو جعل الفاعل منصوبا، و المفعول مرفوعا، قلد في ذلك، كما قلد في رفع الفاعل و نصب المفعول.

و اما «علم البيان» من الفصاحة و البلاغة، فليس كذلك، لأنه استنبط بالنظر و قضية العقل، من غير واضع اللغة، و لم يفتقر فيه الى التوقيف منه، بل اخذت الفاظ و معان على هيئة مخصوصة، و حكم لها العقل: بمزية من الحسن، لا يشاركها فيها غيرها.

فان كل عارف باسرار الكلام، من اى لغة كانت من اللغات، يعلم: ان اخراج المعاني في الفاظ حسنة رائقة، يلذها السمع، و لا ينبو عنها الطبع، خير من اخراجها في الفاظ قبيحة مستكرهة، ينبو عنها السمع.

و لو اراد واضع اللغة: خلاف ذلك، لما قلدناه.

فان قيل: لو اخذت اقسام النحو بالتقليد من واضعها لما اقيمت الأدلة عليها و علم بقضية النظر: ان الفاعل يكون مرفوعا، و المفعول منصوبا.

فالجواب عن ذلك: انا نقول: هذه الادلة واهية، لا تثبت على محك الجدل، فان هؤلاء الذين تصدوا لاقامتها، سمعوا عن واضع اللغة: رفع الفاعل، و نصب المفعول، من غير دليل ابداه، لهم فاستخرجوا لذلك ادلة و عللا، و الا فمن أين علم هؤلاء: ان الحكمة التى دعت الواضع الى رفع الفاعل و نصب المفعول، هى التى ذكروها؟

(و قد سبق الى بعض الأوهام) السخيفة، صاحبه- الزوزنى-: (ان اجتماع الحروف المتقاربة المخرج، سبب للثقل)، اي: للتنافر (المخل بفصاحة الكلمة).

فاستلزم توهمه: القول باشتمال القرآن: على كلمة غير فصيحة

و هي قوله تعالى: ﴿أَعْهَدْ﴾ فى سورة يس، [1] فالتزم بذلك (و) قال: (انه) لا ينافي القول: بكون القرآن فصيحا، اذ (لا يخرج الكلام المشتمل على كلمة غير فصيحه،

---

[1] . يس/ ٦٠.

عن الفصاحة).

و منشأ توهمه السخيف: انه قاس المقام بالكلام العربى، المشتمل على كلمة غير عربية، و قال: (كما لا يخرج الكلام) العربي، (المشتمل على كلمة غير عربية، عن كونه)، اي: كون ذلك الكلام العربي (عربيا، فلا يخرج سورة) يس، اي: الآية التي (فيها: ﴿أَ لَمْ أَعْهَدْ﴾[1] عن الفصاحة).

اذ حاصل ما يلزم- حينئذ-: انه يوصف الكل، اعني: الكلام بوصف، اعني: الفصاحة، لا يوجد في الجزء، اعني: الكلمة، لا محذور فيه على هذا الوهم، قياسا على عربية الكلام، دون بعض كلماته

قال في- المختصر، حاكيا لهذا القول-: قيل: ان قرب المخارج سبب للثقل المخل بالفصاحة، و ان في قوله تعالى: ﴿أَ لَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ﴾[2] ثقلا قريبا من المتناهى، فيخل بفصاحة الكلمة.

لكن الكلام الطويل، المشتمل على كلمة غير فصيحة، لا يخرج عن الفصاحة، كما لا يخرج الكلام الطويل المشتمل على كلمة غير عربية: عن ان يكون عربيا، انتهى.

(و ايده بعضهم: بان انتفاء وصف الجزء، كفصاحة الكلمة- مثلا- لا يوجب انتفاء وصف الكل)، كفصاحة الكلام- في المقام-.

(و) لكن، (هذا التوهم) السخيف: (غلط فاحش).

---

١. يس/ ٦٠.

٢. يس/ ٦٠.

اما اولا: فلان لازم هذا التوهم: الخروج عن اصطلاح القوم في فصاحة الكلام، (لان فصاحة الكلمات، مأخوذة في تعريف فصاحة الكلام، فكيف) يمكن للملتزم بالاصطلاح ان يقول: انه (لا يخرج الكلام المشتمل على كلمة غير فصيحة: عن الفصاحة، و) الحال: ان (فصاحة الكلمات) عند اهل الاصطلاح: (جزء من مفهوم فصاحة الكلام، لا وصف لجزئها) فقط؟

(و) اما ثانيا. فلأن من شرط القياس، اي: تشبيه شيء بشيء وجود علة الحكم في الأصل، اعني: المقيس عليه.

قال في- التهذيب-: «التمثيل» بيان مشاركة جزئي آخر، في علة الحكم، ليثبت الحكم في الجزء الأول، (اعني: الفرع، اي:
المقيس).

و بعبارة اخرى: تشبيه جزئي بجزئي، في معنى مشترك بينهما، ليثبت في المشبه، (اي: المقيس): الحكم الثابت في المشبه به، المعلل بذلك المعنى.

كما يقال: النبيذ حرام، لأن الخمر حرام، و علة حرمته:
الاسكار، انتهى.[١]

اذا عرفت ذلك، تعلم: ان (القيأس)، اي: قياس وقوع كلمة غير فصيحة في الكلام الفصيح، (على وقوع مفرد غير عربي في الكلام العربي: فاسد، لأنه) اي: وقوع مفرد غير عربى في الكلام العربي (ممنوع)، لانكار الامام الشافعي و جماعة ذلك، فلا بد للشارح من الالتزام بالمنع، لكونه شافعيا ظاهرا.

قال في- الاتقان-: اختلف الأئمة في وقوع المعرب في القرآن فالاكثرون و منهم:

---

١ . ترتيب مقايس اللغة، ص٩٠٣.

الامام الشافعی، و ابن جریر، و ابو عبیدة، و القاضي ابو بکر، و ابن فارس: علی عدم وقوعه فیه، لقوله تعالی: ﴿قُرْآنا عَرَبِيًّا﴾، [1] و قوله تعالی: ﴿وَ لَوْ جَعَلْناهُ قُرْآناً أَعْجَمِيًّا لَقالُوا لَوْ لا فُصِّلَتْ آياتُهُ ءَ أَعْجَمِيٌّ وَ عَرَبِيٌّ﴾ [2] و نظیر ذلک: ﴿وَ لَوْ نَزَّلْنَاهُ عَلَىٰ بَعْضِ الْأَعْجَمِينَ﴾ [3] و قد شدد- الشافعي- النکیر علی القائل بذلک. و قال- ابو عبیدة-: انما انزل القرآن بِلِسانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ، فمن زعم: ان فیه غیر العربیة: فقد اعظم القول، و من زعم: ان کذابا بالنبطیة: فقد اکبر القول.

و قال- ابن اوس-: لو کان فیه من لغة غیر العرب شيء، لتوهم متوهم: ان العرب انما عجزت عن الاتیان بمثله، لأنه اتی بلغات لا یعرفونها.

و قال- ابن جریر-: ما ورد عن ابن عباس و غیره، من تفسیر الفاظ من القرآن: انها بالفارسیة، او الحبشیة، او النبطیة، او نحو ذلک، انما اتفق فیها توارد اللغات، فتکلمت بها العرب، و الفرس، و الحبشة، بلفظ واحد.

و قال غیره: بل کان للعرب العاربة، التي نزل القرآن بلغتهم، بعد مخالطة لسائر الألسنة في اسفارهم، فعلقت من لغاتهم الفاظ، غیرت بعضها بالنقص من حروفها، و استعملتها في اشعارها و محاوراتها، حتی جرت مجری العربي الفصیح، و وقع بها البیان، و علی هذا الحد نزل القرآن.

و قال آخرون: کل هذه الألفاظ عربیة صرفة، و لکن لغة العرب متسعة جدا، و لا

---

۱. یوسف/ ۲.

۲. فصلت/ ٤٤.

۳. الشعراء/ ۱۹۸.

يبعد ان تخفى على الأكابر الجلة، و قد خفى على ابن عباس معنى: فاطر، و فاتح.

قال- الشافعي، في الرسالة-: لا يحيط باللغة الا نبي. قال- ابو المعالي ابن عبدالملك-: انما وجدت هذه الألفاظ في لغة العرب، لأنها اوسع اللغات، و اكثرها الفاظا، و يجوز ان يكونوا سبقوا الى هذه الألفاظ. انتهى.

فتحصل من اقوال هؤلاء: ان علة الحكم، الذي هو صحة وصف الشيء بما ليس وصفا لجزئه، لم توجد في المقيس عليه، اعني: الكلام العربي، لان العلة، ثبوت كلمة غير عربية في الكلام العربي، ثم توصيفه بالعربية، و لم تثبت تلك العلة.

فقياس الكلام المشتمل على كلمة غير فصيحة، على الكلام المشتمل على كلمة غير عربية، فاسد، و المستند: هو هذه الاقوال.

هذا، و لكن لما كان هذه الأقوال بمكان من الضعف، لما صرح به- الچلبي- من صحة النقل عن فحول الصحابة، كابن عباس.

و عن التابعين، و اعاظم اللغويين و النحويين، في- باب غير المنصرف-:

بوقوع غير العربي في القرآن، بادر الى التسليم و قال:

(و لو سلم): وقوع مفرد غير عربي في الكلام العربي- و هو الحق لما سبق و لما يأتي-.

(لوسلم): وقوع مفرد غير عربي في ا لكلام العربي- وهو الحق لما سبق و لما يأتي-. قال في- الاتقان-: ذهب آخرون: الى وقوع مفرد غير عربي في الكلام العربي، و اجابوا عن قوله تعالى ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[1] بان الكلمات اليسيرة بغير عربيَة، لاتخرجه عن كونه عربيا، والقصيدة الفارسية، لاتخرج

---

١. يوسف/ ٢.

عنها بلفظة فيها عربية.

و عن قوله تعالى: ﴿ءَ أَعْجَمِيٌّ وَ عَرَبِيٌّ﴾:[١] بان المعنى من السياق: أكلام اعجمي، و مخاطب عربي. و استدلوا: باتفاق النحاة: على ان منع صرف نحو «ابراهيم» للعلمية و العجمة. ورد هذا الاستدلال: بان «الأعلام» ليست محل خلاف، فالكلام في غيرها.

و اجيب: بأنه اذا اتفق على وقوع الأعلام، فلا مانع من وقوع الأجناس و أقوى ما رأيته للوقوع- و هو اختياري-: ما اخرجه- ابن جرير- بسند صحيح، عن ابي ميسرة التابعي الجليل، قال: في القرآن من كل لسان.

و روى مثله: عن سعيد بن جبير، و وهب بن منبه.

فهذا، اشارة: الى ان حكمة وقوع هذه الألفاظ في القرآن:

انه حوى علوم الأولين و الآخرين، و نبأ كل شيء، فلا بد ان تقع فيه الاشارة: الى انواع اللغات و الألسن، ليتم احاطته بكل شيء.

فاختير له من كل لغة اعذبها، و اخفها، و اكثرها استعمالا المعرب.

ثم رأيت- ابن النقيب-[٢] صرح بذلك، فقال: من خصائص القرآن على سائر كتب اللّه تعالى، المنزلة: انها نزلت بلغة القوم الذين انزلت عليهم، لم ينزل فيها شيء بلغة غيرهم، و القرآن احتوى على جميع لغات العرب، و انزل فيه بلغات غيرهم: من الروم،

---

١. فصلت/ ٤٤.

٢. الشيخ العلامة جمال الدين ابو عبد اللّه محمد بن سليمان المقدسي الحنفي صاحب التفسير الكبير، توفي سنة ٦٩٨ (لم اعثر تفصيل في احواله (الكنى و الالقاب، ج ١، ص ٤٩٩؛ الوافي بالوفيات، ج ٣، ص ١٣٦، الرقم ١٠٧٣؛ فوات الوفيات، ج ٣، ص ٣٨٢ - ٣٨٣، الرقم ٤٦٠).

و الفرس، و الحبشة شيء كثير، انتهى.[١]

و- ايضا- فالنبيﷺ مرسل الى كل امة، و قد قال تعالى. ﴿وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسانِ قَوْمِهِ﴾ فلا بد و ان يكون في الكتاب المبعوث به: من لسان كل قوم، و ان كان اصله بلغة قومه هو.

و قد رأيت- الخويني-: ذكر لوقوع المعرب في القرآن فائدة اخرى، فقال:

ان قيل: ان ﴿إِسْتَبْرَقٍ﴾ ليس بعربي، و غير العربي من الألفاظ

دون العربي في الفصاحة و البلاغة.

فنقول: لو اجتمع فصحاء العالم، و ارادوا: ان يتركوا هذه اللفظة، و يأتوا بلفظ يقوم مقامها في الفصاحة، لعجزوا عن ذلك.

و ذلك: لأن اللّه تعالى اذا حث عباده على الطاعة، فان لم يرغبهم بالوعد الجميل، و يخوفهم بالعذاب الوبيل، لا يكون حثه على وجه الحكمة، فالوعد و الوعيد نظرا الى الفصاحة: واجب.

ثم ان الوعد بما يرغب فيه العقلاء، و ذلك منحصر في امور: الاماكن الطيبة، ثم المآكل الشهية، ثم المشارب الهنيئة، ثم الملابس الرفيعة، ثم المناكح اللذيذة، ثم ما بعده مما يختلف فيه الطباع.

فاذا ذكر الأماكن الطيبة، و الوعد به لازم- عند الفصيح- و لو تركه لقال من امر بالعبادة. و وعد عليها بالأكل و الشرب: ان «الأكل و الشرب» لا التذبه: اذا كنت في حبس او موضع كريه، فلذا: ذكر اللّه الجنة، و مساكن طيبة فيها.

---

١. الاتقان، ج ١، ص ٢٧١ - ٢٧٢.

و كان ينبغي ان يذكر من الملابس: ما هو ارفعها، و ارفع الملابس في الدنيا: الحرير، و اما الذهب فليس مما ينسج منه ثوب.

ثم ان الثوب من غير الحرير، لا يعتبر فيه الوزن و الثقل، و ربما يكون الصفيق الخفيف: ارفع من الثقيل الوزين، و اما الحرير فكلما كان ثوبه اثقل، كان ارفع، فحينئذ وجب على الفصيح: ان يذكر الاثقل الأثخن، و لا يتركه في الوعد، لئلا يقصر في الحث و الدعاء.

ثم ان هذا الواجب الذكر: اما ان يذكر بلفظ واحد موضوع له صريح، او لا يذكر بمثل هذا، و لا شك: ان الذكر باللفظ الواحد الصريح، اولى، لأنه اوجز، و اظهر في الافادة، و ذلك: ﴿إِسْتَبْرَقٍ﴾.

فان اراد الفصيح ان يترك هذا اللفظ، و يأتي بلفظ آخر، لم يمكنه لأن ما يقوم مقامه: اما لفظ واحد، او ألفاظ متعددة، و لا يجد العربي لفظا واحدا يدل عليه، لأن الثياب- من الحرير- عرفها العرب من الفرس، و لم يكن لهم بها عهد، و لا وضع في اللغة العربية للديباج الثخين اسم.

و انما عربوا ما سمعوا من العجم، و استغنوا به عن الوضع، لقلة وجوده عندهم، و ندرة تلفظهم به.

و اما ان يذكر بلفظين فاكثر: فانه يكون قد اخل بالبلاغة، لأن ذكر لفظين بمعنى يمكن ذكره بلفظ واحد، تطويل.

فعلم بهذا: ان لفظ- استبرق- يجب على كل فصيح: ان يتكلم به في موضعه، و لا يجد ما يقوم مقامه، و اي فصاحة ابلغ: من ان لا يوجد غيره مثله؟

و قال ابو عبيد القاسم بن سلام- بعد ان حكى القول بالوقوع عن الفقهاء، و المنع:

عن اهل العربية-:

و الصواب عندى: مذهب فيه تصديق القولين جميعا. و ذلك: ان هذه الأحرف اصولها اعجمية- كما قال الفقهاء-، لكنها وقعت للعرب، فعربتها بألسنتها، و حولتها عن ألفاظ العجم الى الفاظها، فصارت عربية.

ثم نزل القرآن- و قد اختلطت هذه الحروف: بكلام العرب- فمن قال انها عربية، فهو صادق، و من قال: عجمية، فصادق. و مال الى هذا القول: الجواليقى، و ابن الجوزى، و آخرون. انتهى.[١]

(تنبيه)، قال في- المزهر-: «المعرب» هو ما استعملته العرب: من الالفاظ، الموضوعة لمعان في غير لغتها.[٢]

قال الجوهرى- في الصحاح-: تعريب الاسم الأعجمي. ان تتفوه به العرب على منهاجها، تقول: عربته العرب، و أعربته- ايضا-.[٣]

قال- ابن سلام-: اما لغات العجم في القرآن، فان الناس اختلفوا فيها، فروى: عن ابن عباس، و مجاهد، و ابن جبير، و عكرمة، و عطاء، و غيرهم من اهل العلم.

و قال- الامام الرازى و اتباعه-: ما وقع في القرآن: من نحو «المشكاة» و «القسطاس» و ﴿ال إِسْتَبْرَقٍ﴾ و ﴿ال سِجِّيلٍ﴾ لا نسلم انها غير عربية، بل غايته: ان وضع العرب فيها وافق لغة اخرى كالصابون، و التنور، فان اللغات فيها متفقة، و الفرق بين هذا النوع و بين المعرب: ان المعرب له اسم في لغة العرب غير اللفظ الأعجمى،

---

١. الاتقان، ج ١، ص ٢٧٢.

٢. المزهر جلال الدين، ج ١، ص ٢٠٩.

٣. الصحاح في اللغة، ج ١، ص ١٧٩.

الذى استعملوه بخلاف هذا.

قال- الجواليقى-: المعرب عجمى باعتبار الأصل، عربى باعتبار الحال، و يطلق على المعرب: «دخيل».

اقسام الاسماء الأعجمية عند ابو حيان

و قال ابو حيان في- الارتشاف-: الاسماء الأعجمية، على ثلاثة اقسام:

قسم غيرته العرب و الحقته بكلامها، فحكم ابنيته- في اعتبار الاصلي و الزائد و الوزن-: حكم ابنية الأسماء العربية الوضع، نحو: درهم و بهرج.

و قسم غيرته و لم تلحقه بأبنية كلامها، فلا يعتبر فيه ما يعتبر في القسم الذي قبله، نحو: آجر.

و قسم تركوه غير مغير، فما لم يلحقوه بأبنية كلامهم: لم يعد منها و ما الحقوه بها: عد منها.

مثال الأول: «خراسان» لا يثبت به «فعالان».

و مثال الثاني: «خرم» الحق «بسلم» و «كركم» الحق «بقمقم».

معرفت اسم العجم

(تبصرة)، قال ائمة اللغة: تعرف عجمية الاسم بوجوه:

احداها: النقل، بان ينقل ذلك: احد أئمة اللغة.

الثاني: خروجه عن اوزان الاسماء العربية، نحو: «ابريسم» فان مثل هذا الوزن، مفقود في ابنية الاسماء في اللسان العربي.

الثالث: ان يكون اوله:- نون ثم راء- نحو: «نرجس» فان ذلك لا يكون في كلمة

عربية.

الرابع: ان يكون آخره- زاي- بعد- دال- نحو: «مهندز» فان ذلك لا يكون في كلمة عربية.

الخامس: ان يجتمع فيه- الصاد. و الجيم- نحو «الصولجان» و «الجص».

السادس: ان يجتمع فيه:- الجيم، و القاف- نحو: «المنجنيق».

السابع: ان يكون خماسيا، او رباعيا، عاريا عن حروف «الزلاقة» و هى حروف «مر بنفل» و قد بينا وجه التسمية بها، في- المكررات، فى باب الامالة- فانه متى كان عربيا، فلا بد ان يكون فيه شيء منها، نحو: «سفرجل، و قذعمل، و قرطعب، و جحمرش».

و قال- الفارابى. في ديوان الأدب-: «القاف و الجيم» لا يجتمعان في كلمة واحدة في كلام العرب، و «الجيم و التاء» لا تجتمع في كلمة من غير حرف زولقى.

و لهذا: ليس «الجبت» من محض العربية.

و «الجيم و الصاد» لا يأتلفان في كلام العرب.

و لهذا: ليس «الجص» و لا «الاجاص» و لا «الصولجان» بعربى و «الجيم و الطاء» لا يجتمعان في كلمة واحدة.

و لهذا: كان «الطاجن» و «الطيجن» مولدين، لأن ذلك

لا يكون في كلامهم الاصلى، (و في الجبت نظر).

و في- الصحاح-: المهندز، الذي يقدر مجاري القنى و الأبنية، معرب، و صيروا زاءه سينا، فقالوا: «مهندس» لأنه ليس في كلام العرب: زاي قبلها دال.

و قال- ايضا-: الجيم و القاف، لا يجتمعان: في كلمة واحدة من كلام العرب، الا

ان تكون معربة، او حكاية صوت.

نحو: الجردقة، و هو: الرغيف، و الجرموق: الذي يلبس فوق الخف، و الجرامقة: قوم بالموصل، اصلهم من العجم.

و الجوسق: القصر، و جلق: موضع بالشام، و الجوالق: و عاء، و الجلاهق: البندق.

و المنجنيق: التي يرمى بها الحجارة، و معناها: ما أجودني، يعني:

(من چه نيك).

و جلنبلق: حكاية صوت الباب الضخم، في حالة فتحه و اصفاقه:

و انشد المازني:[١]

فتفتحه طورا و طورا تجيفه   فتسمع في الحالين منه جلنبلق[٢]

قال- ابن دريد، في الجمهرة-: العرب تجعل- الظاء، طاء- الا تراهم: سموا الناظر، ناطورا.

و في- مختصر العين-: الناظر، و الناطور، حافظ الزرع، و ليست بعربية.

قال- الثعالبي، في فقه اللغة-: فصل: في سياقة اسماء تفرد بها الفرس دون العرب، فاضطرت العرب الى تعريبها، او تركها كما هي.

من ذلك: الكوز، الجرة، الابريق، الطشت، الخوان، الطبق القصعة، السندس،

---

١. أبو عثمان بكر بن محمّد بن بقيّة البصري النحوي اللغوي، سيّد أهل العلم بالنحو والعربيّة واللغة بالبصرة، ومقدّمته مشهورة بذلك. وكان من علماء الإماميّة، ومن غلمان إسماعيل بن ميثم وأخذ الأدب عن أبي عبيدة والأصمعي وأبي زيد وغيرهم، وأخذ عنه أبو العبّاس المبرّد وبه انتفع «٤» وله عنه روايات كثيرة ... له مصنّفات كثيرة في النحو والتصريف والعروض والقوافي، وغير ذلك ... توفّي بالبصرة سنة ٢٤٩ أو ٢٤٨ (الكنى و الالقاب، ج ٢، ص ٦٠٤ - ٦٠٥؛ وفيات الأعيان، ج ١، ص ٢٥٦، الرقم ١١٥).

٢. الاغاني، ج ٣، ص ١٥١.

الياقوت، المسك، العنبر، الكافور.

و من الرومية: الفردوس، و هو: البستان، القسطاس: و هو الميزان، القنطار: اثنتا عشرة ألف اوقية. انتهى باختصار.

قال- في المزهر-: قال- الأصمعي-: العراق اصلها بالفارسية ويران شهر، اي: البلد الخراب، فعربوها، فقالوا: العراق، و الخورنق و اصله: خرانكه، اي: موضع الشرب.

و السرير، و اصله: سه دلى، اي: ثلاث قباب بعضها في بعض.

و الخندق، و اصله: كنده، اي: محفور.

و الجوسق، و اصله: كوشك.

و العسكر، و اصله، لشكر.

و الاستبرق، غليظ الحرير، و اصله: استروه.

و قال في- الصحاح-: الدولاب، و الميزاب، و الدهليز، و هو:

ما بين الباب و الدار، و الطراز، و القز من الابريسم، و البوس، بمعنى:[۱]

التقبيل، و الجاموس، و الطيلسان، و المغنطيس، و الكرباس، و المارستان، و الصك انتهى، كل ذلك باختصار.

و الغرض من ذكر هذه الأقوال من هؤلاء، و هم ائمة اللغة و اساتيد الفن و الصناعة، ان لا نغتر بما قاله الجماعة: من عدم وقوع مفرد غير عربى في القرآن.

اذ كثير من هذه الألفاظ التى قال هؤلاء الأئمة: بأنها غير عربية، موجود في القرآن.

قال في- المزهر-: هذا سرد الألفاظ الواردة في القرآن من ذلك، مرتبة على حروف

---

۱. الصحاح، ج ۱، ص ۱۲٤.

المعجم:

(أَبارِيقَ)، حكى الثعالبى- في فقه اللغة-: انها فارسية، و قال الجواليقى:- الابريق- فارسى معرب و معناه: طريق الماء، اوصب الماء على هينة.

(اب)، قال بعضهم: هو الحشيش- بلغة اهل الغرب- حكاه شيدلة (ابْلَعِي)، اخرج ابن ابى حاتم، عن وهب بن منبه، في قوله تعالى: ﴿ابْلَعِي ماءَكِ﴾[1] قال: بالحبشة، ازدرديه.

و اخرج ابو الشيخ: من طريق جعفر بن محمد، عن ابيه، قال:

اشربي- بلغة الهند-.

(أَخْلَدَ)، قال الواسطى فى- الارشاد-: اخلد الى الأرض، ركن- بالعبرية-.

(الْأَرائِكِ) حكى- ابن الجوزي- في «فنون الأفنان»: انها السرير- بالحبشية-.

(آزَرَ)، عد في- المعرب- على قول من قال: انه ليس بعلم لأبي ابراهيم، و لا للصنم، و قال ابن ابي حاتم: ذكر عن معمر ابن سليمان، قال: سمعت أبي يقرأ: ﴿وَ إِذْ قالَ إِبْراهِيمُ لِأَبِيهِ آزَرَ﴾[2] يعني: بالرفع، قال: بلغني انها اعوج، و انها اشد كلمة قالها ابراهيم لأبيه، و قال بعضهم: هي بلغتهم: يا مخطىء.

(اسباط)، حكى- ابو الليث، في تفسيره-: انها بلغتهم، كالقبائل بلغة العرب.

(إِسْتَبْرَقٍ)، اخرج- ابن ابي حاتم- عن الضحاك: انه الديباج الغليظ، بلغة العجم.

(اسفار)، قال- الواسطي، في الارشاد-: هي الكتب- بالسريانية- و اخرج- ابن

---

١. هود/ ٤٤.

٢. انعام/ ٧٤.

ابي حاتم- عن الضحاك، قال: هي الكتب- بالنبطية-

(إِصْرِي)، قال- ابو القاسم، في لغات القرآن-: معناه: عهدي- بالنبطية-.

(أَكْوابٍ)، حكى- ابن الجوزي-: انها الأكواز- بالنبطية- و اخرج- ابن جرير- عن الضحاك: انها- بالنبطية-، و انها: جرار ليست لها عرى.

(ال) قال- ابن جنى-: ذكروا: انه اسم اللّه تعالى- بالنبطية-

(أَلِيمٌ)، حكى- ابن الجوزى-: انه الموجع بالزنجية، و قال شيدلة:- بالعبرانية-.

(إِناهُ): نضجه- بلسان اهل المغرب-، ذكره شيدلة، و قال ابو القاسم: بلغة البربر، و قال في قوله تعالى: ﴿حَمِيمٍ آنٍ﴾ هو الذي انتهى حره بها.

و في قوله تعالى: ﴿تُسْقَى مِنْ عَيْنٍ آنِيَةٍ﴾[1] اي: حارة بها.

(أَوَّاهٌ)، اخرج ابو الشيخ ابن حيان، من طريق عكرمة، عن ابن عباس، قال: الأواه: الموفن- بلسان الحبشة- و اخرج- ابن ابى حاتم- مثله عن مجاهد، و عكرمة، و اخرج عن عمرو بن شرحبيل قال: الرحيم- بلسان الحبشة- و قال الواسطي: الأواه: الدعاء- بالعبرية-.

(أَوَّابٌ)، اخرج ابن أبي حاتم، عن عمرو بن شرحبيل، قال: الأواب: المسبح بلسان الحبشة، و اخرج- ابن جرير- عنه، في قوله تعالى: ﴿أَوِّبِي

---

١ . الغاشيه/ ۵.

مَعَهُ﴾[١] قال: سبحى،- بلسان الحبشة-.

(الْأُولى) و الآخِرَةُ، قال- شيدلة-: الجاهلية الاولى، اي:

الآخرة في الملة، الآخرة، اي: الاولى- بالقبطية- و القبط يسمون الآخرة: الاولى، و الاولي: الآخرة، و حكاه الزركشي- في البرهان-

(بَطائِنُها)، قال شيدلة: في قوله تعالى: ﴿بَطائِنُها مِنْ إِسْتَبْرَقٍ﴾[٢] اي: ظواهرها،- بالقبطية- و حكاه الزركشى.

(بَعِيرٍ)، اخرج الفريابى، عن مجاهد، في قوله تعالى: ﴿كَيْلَ بَعِيرٍ﴾[٣] اي: كيل حمار، و عن مقاتل: ان البعير، كل ما يحمل عليه- بالعبرانية-.

(بِيَعٌ)، قال الجواليقي- في كتاب المغرب-: البيعة، و الكنيسة جعلهما بعض العلماء: فارسيين معربين.

(التَّنُّورُ) ذكر الجواليقي، و الثعالبى: انه فارسى معرب.

(تَتْبِيراً)، اخرج ابن ابي حاتم، عن سعيد بن جبير، في قوله تعالى: ﴿وَ لِيُتَبِّرُوا ما عَلَوْا تَتْبِيراً﴾[٤] قال: تبره- بالنبطية-.

(تَحْتِ)، قال ابو القاسم- في لغات القرآن- في قوله تعالى:

---

١. سباء/ ١٠.

٢. الرحمن/ ٥٤.

٣. يوسف/ ٦٥.

٤. اسراء/ ٧.

﴿فَناداها مِنْ تَحْتِها﴾ [١] أي: بطنها- بالنبطية- و نقل الكرماني- في العجائب-: مثله عن مورخ.

(بِالْجِبْتِ)، اخرج ابن ابى حاتم، عن ابن عباس، قال:

الجبت: اسم الشيطان،- بالحبشية- و اخرج عبد بن حميد، عن عكرمة، قال: الجبت- بلسان الحبشة-: الشيطان، و اخرج ابن جرير، عن سعيد بن جبير، قال: الجبت: الساحر، بلسان الحبشة.

(جَهَنَّمُ)، قيل: عجمية، و قيل: فارسية، و قيل: عبرانية، اصلها: كهنام.

(حَرَّمَ)، اخرج ابن ابي حاتم، عن عكرمة: و حرم: وجب- بالحبشية-.

(حَصَبُ)، اخرج ابن ابي حاتم، عن ابن عباس، في قوله تعالى: ﴿حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [٢] قال: حطب جهنم- بالزنجية-.

(حِطَّةٌ)، [٣] قيل: معناه: قولوا صوابا، بلغتهم.

(الْحَوارِيُّونَ)، [٤] اخرج ابن ابي حاتم، عن الضحاك، قال: الحواريون الغسالون- بالنبطية- و اصله: هواري.

(حوبا)، [٥] عن ابن عباس، انه قال: حوبا: اثما- بلغة الحبشة-

---

١. مريم/ ٢٤.

٢. انبياء/ ٩٨.

٣. البقره/ ٨٥.

٤. آل عمران/ ٥٢ ـ ٥٣.

٥. النساء/ ٢.

(دارست)، معناه: قارأت- بلغة اليهود-.

(دُرِّيٌّ)[١] معناه: المضيء، بالحبشية، حكاه شيدلة، و ابو القاسم.

(بِدِينارٍ)،[٢] ذكر الجواليقى و غيره: انه فارسي.

(راعِنا)،[٣] اخرج ابو نعيم- في دلائل النبوة- عن ابن عباس، قال: راعنا: سب- بلسان اليهود-.

(الرَّبَّانِيُّونَ)،[٤] قال الجواليقي: قال ابو عبيدة: العرب لا تعرف الربانيين، و انما عرفها: الفقهاء، و اهل العلم، قال: و احسب الكلمة ليست بعربية، و انما هي عبرانية، او سريانية، و جزم ابو القاسم: بأنها سريانية.

(رِبِّيُّونَ)،[٥] ذكر ابو حاتم، احمد بن حمدان اللغوي في كتاب- الزينة-: انها سريانية.

(الرَّحْمنِ)،[٦] ذهب المبرد، و الثعلب: الى انه عبراني، و اصله- بالخاء-.

(الرَّسِّ)،[٧] في العجائب للكرماني: انه عجمي، و معناه: البئر.

(الرَّقِيمِ)،[٨] قيل: انه اللوح- بالرومية- حكاه شيدلة، و قال ابو القاسم: هو الكتاب

---

١. النور/ ٣٥.

٢. آل عمران/ ٧٥.

٣. البقره/ ١٠٤.

٤. المانده/ ٤٤ و ٦٣.

٥. آل عمران/ ١٦٤.

٦. الرحمن/ ١.

٧. ق/ ١٢.

٨. الكهف/ ٩.

بها، و قال الواسطي: هو الدواة بها.

(رَمْزاً)،[١] عده ابن الجوزي- في فنون الافنان-: من المعرب

و قال الواسطي: هو تحريك الشفتين- بالعبرية-.

(رَهْواً)، قال ابو القاسم- في قوله تعالى-: ﴿وَ اتْرُكِ الْبَحْرَ رَهْواً﴾[٢] اي: سهلا، دمثا- بلغة النبط-. و قال الواسطي: اي: ساكنا- بالسريانية-.

(الرُّومُ)،[٣] قال الجواليقي: هو اعجمي. اسم لهذا الجيل من الناس

(زنجبيل)،[٤] ذكر الجواليقي، و الثعالبي: انه فارسي.

(السِّجِلِّ)،[٥] اخرج ابن مردويه، من طريق ابي الجوزاء، عن ابن عباس، قال: السجل- بلغة الحبشة-: الرجل، و في المحتسب- لابن جنى-: السجل: الكتاب، قال قوم: هو فارسي معرب.

(سِجِّيلٍ)،[٦] اخرج الفريابي، عن مجاهد، قال: سجيل- بالفارسية- اولها: حجارة، و آخرها: طين،

---

١. آل عمران/ ٤١.

٢. دخان/ ٢٤.

٣. الروم/ ٣.

٤. الانسان/ ١٧.

٥. الانبياء/ ١٠٤.

٦. هود/ ٨٢.

(سِجِّينٍ)،[١] ذكر ابو حاتم- في كتاب الزينة-: انه غير عربي.

(سرادق)،[٢] قال الجواليقي: فارسي معرب، و اصله: سرادر، و هو الدهليز، و قال غيره: الصواب: انه- بالفارسية- سراپرده، اي: ستر الدار.

(سرى)،[٣] اخرج ابن ابي حاتم، عن مجاهد- في قوله تعالى-: ﴿سَرِيًّا﴾[٤] قال: نهرا بالسريانية، و عن سعيد بن جبير- بالنبطية- و حكى سيدلة: انه- باليونانية-.

(سَفَرَةٍ)،[٥] اخرج ابن ابي حاتم، من طريق ابن جريح، عن ابن عباس، في قوله تعالى: ﴿بِأَيْدِي سَفَرَةٍ﴾[٦] قال:- بالنبطية-: القراء

(سَقَرَ)، ذكر الجواليقي: انها عجمية.

(سُجَّداً)، قال الواسطي- في قوله تعالى-: ﴿وَ ادْخُلُوا الْبابَ سُجَّداً﴾[٧] اي: مقنعي الرؤوس- بالسريانية-.

(سَكَراً)، اخرج ابن مردويه، من طريق العوفي، عن ابن عباس قال: السكر- بلسان الحبشة-: الخل.

---

١ . المطففين/ ٧ - ٨.

٢ . الكهف/ ٢٩.

٣ . مريم/ ١٩.

٤ . مريم/ ١٩.

٥ . عبس/ ٥.

٦ . البقره/ ١٨٤.

٧ . بقره/ ٥٤.

(سلسبيل)، حكى الجواليقي: انه اعجمي.

(سَنا)، عده الحافظ ابن حجر- في نظمه-: و لم اقف عليه لغيره،

(سُنْدُسٍ)، قال الجواليقي: هو رقيق الديباج- بالفارسية- و قال الليث: لم يختلف اهل اللغة و المفسرون: في انه معرب، و قال شيدلة:

هو- بالهندية-.

(سَيِّدَها)، قال الواسطي- في قوله تعالى-: ﴿وَ أَلْفَيا سَيِّدَها لَدَى الْبابِ﴾[1] اي: زوجها- بلسان القبط- قال ابو عمرو: لا اعرفها في لغة العرب.

(سِينِينَ)، اخرج ابن ابي حاتم، و ابن جرير، عن عكرمة، قال: سينين: الحسن- بلسان الحبشة-.

(سَيْناءَ)، اخرج ابن ابي حاتم، عن الضحاك، قال: سيناء بالنبطية: الحسن.

(شطرا)، اخرج ابن ابي حاتم، عن رفيع- في قوله تعالى-: ﴿شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ﴾[2] قال: تلقاء- بلسان الحبش-.

(شَهْرُ)، قال الجواليقي: ذكر بعض اهل اللغة، انه- بالسريانية-.

(الصِّراطَ)، حكى النقاش، و ابن الجوزي: انه الطريق- بلغة الروم- ثم رأيته في كتاب. الزينة- لأبي حاتم.

(صرهن)، اخرج ابن جرير، عن ابن عباس- في قوله تعالى-:

---

١. يوسف/ ٢٥.

٢. بقره/ ١٤٤.

﴿فَصُرْهُنَّ﴾[١] قال: هي- نبطية-: فشققهن، و اخرج مثله عن الضحاك

و اخرج ابن المندر، عن وهب بن المنبه، قال: ما من اللغة شيء الا منها في القرآن شيء، قيل: و ما فيه من الرومية؟ قال:

﴿فَصُرْهُنَّ﴾[٢] يقول: قطعهن.

(صَلَواتٌ)، قال الجواليقي: هي- بالعبرانية-: كنائس اليهود و اصلها: صلوتا، و اخرج ابن ابي حاتم نحوه، من الضحاك.

(طه)، اخرج الحاكم- في المستدرك- من طريق عكرمة، عن ابن عباس، في قوله تعالى: «طه» قال: هو كقولك: يا محمد- بلسان الحبش- و اخرج ابن ابي حاتم، من طريق سعيد بن جبير عن ابن عباس، قال: طه- بالنبطية- و اخرج عن سعيد بن جبير، قال: طه يا رجل- بالنبطية- و اخرج عن عكرمة، قال: طه:

يا رجل- بلسان الحبشة-.

(بِالطَّاغُوتِ)،[٣] هو الكاهن- بالحبشية-.

(طَفِقا)،[٤] قال بعضهم: معناه: قصدا- بالرومية- حكاه شيدلة.

(طُوبى)،[٥] اخرج ابن ابي حاتم، عن ابن عباس، قال: طوبى:

اسم الجنة- بالحبشية-، و اخرج ابو الشيخ، عن سعيد بن جبير، قال:- بالهندية-.

---

١. آل عمران/ ١١٧.

٢. آل عمران/ ١١٧.

٣. البقره/ ٢٥٦.

٤. الاعراف/ ٢٢.

٥. الرعد/ ٢٩.

(طُورِ)[١] اخرج الفريابي، عن مجاهد، قال: الطور: الجبل- بالسريانية- و اخرج ابن ابي حاتم، عن الضحاك: انه- بالنبطية-.

(طُوىً)،[٢] في- العجائب- للكرماني، قيل: هو معرب، معناه ليلا، و قيل: هو رجل- بالعبرانية-.

(عَبَّدْتَ)، قال ابو القاسم- في قوله تعالى-: ﴿عَبَّدْتَ بَنِي إِسْرائِيلَ﴾[٣] معناه: قتلت- بلغة النبط-.

(عَدْنٍ)،[٤] اخرج ابن جرير، عن ابن عباس، انه سأل كعبا

عن قوله تعالى: ﴿جَنَّاتِ عَدْنٍ﴾[٥] قال: جنات الكروم، و الاعناب- بالسريانية- و من تفسير جويبر: انه- بالرومية-.

(الْعَرِمِ)،[٦] اخرج ابن ابي حاتم، عن مجاهد، قال: العرم- الحبشية-: هي المسناة، التي يجمع فيها الماء، ثم ينبثق.

(غَسَّاقٌ)،[٧] قال الجواليقي، و الواسطي: هو البارد المنتن- بلسان الترك-، و اخرج ابن جرير، عن عبد اللّه بن بريدة، قال: الغساق:

---

١ . البقره/ ١٣؛ النساء/ ١٥٤؛ مريم/ ٥٢.

٢ . طه/ ١٢.

٣ . الشعراء/ ٢٢ - ٢٦.

٤ . السباء/ ١٦.

٥ . التوبه/ ٦ - ٢٧.

٦ . التوبه/ ٦ - ٢٧.

٧ . ص ٥٧.

المنتن، و هو- بالطخارية-.

(غِيضَ)،[١] قال ابو القاسم: غيض: نقص- بلغة الحبشة-.

(الْفِرْدَوْسِ)،[٢] اخرج ابن ابي حاتم، عن مجاهد، قال: الفردوس بستان- بالرومية-، و اخرج عن السدي، قال: الكرم- بالنبطية- واصله: فرداسا.

(فوم)،[٣] قال الواسطي: هو الحنطة- بالعبرية-.

(قَراطِيسَ)،[٤] الجواليقي، يقال ان القرطاس، اصله غير عربي.

(الْقِسْطَ)،[٥] اخرج ابن ابي حاتم، عن مجاهد، قال: القسط: العدل[٦]- بالرومية-.

(بِالْقِسْطاسِ)،[٧] اخرج الفرياني، عن مجاهد، قال: القسطاس: العدل- بالرومية-. و اخرج ابن ابي حاتم، عن سعيد بن جبير، قال: القسطاس- بلغة الروم-: الميزان.

(قَسْوَرَةٍ)،[٨] اخرج ابن جرير، عن ابن عباس، قال: الأسد يقال له- بالحبشية-: قسورة.

---

١. هود/ ۴۴.

٢. كهف/ ١٠٧.

٣. البقره/ ٦١.

٤. الانعام/ ٦١.

٥. آل عمران/ ١٨؛ النساء/ ١٢٧.

٦. البقره/ ٤٨.

٧. الاسراء/ ٣٥؛ الشعراء/ ١٨٢.

٨. المدثر/ ٥١.

(قِطَّنا)،[1] قال ابو القاسم: معناه: كتابنا- بالنبطية-.

(قفل)،[2] حكى الجواليقي- عن بعضهم-: انه فارسي معرب.

(الْقُمَّلَ)،[3] قال الواسطي: هو الدبا- بلسان العبرية، و السريانية قال ابو عمرو: لا اعرفه في لغة احد من العرب، انه فارسي معرب.

(بِقِنْطارٍ)،[4] ذكر الثعالبي- في فقه اللغة-: انه- بالرومية-:

اثنتا عشر الف اوقية، و قال الخليل: زعموا انه- بالسريانية-:

ملؤ جلد ثور، ذهبا او فضة، و قال بعضهم: انه- بلغة بربر-:

الف مثقال،[5] و قال ابن قتيبة: قيل: انه ثمانية آلاف مثقال- بلسان اهل افريقية-:

(الْقَيُّومُ)،[6] قال الواسطي: هو الذي لا ينام- بالسريانية-.

(كافور)،[7] ذكر الجواليقي و غيره: انه فارسى معرب.

(كَفِّرْ)، قال ابن الجوزي: ﴿كَفِّرْ عَنَّا﴾[8] معناه: امح عنا- بالنبطية- و اخرج

---

١. ص ١٦.

٢. محمد/ ٢٤.

٣. الاعراف/ ١٣٣.

٤. آل عمران/ ٧٥.

٥. النساء/ ٤٠؛ الانبياء/ ٤٧.

٦. البقره/ ٢٥٥.

٧. الانسان/ ٢٤.

٨. آل عمران/ ١٩٢.

ابن ابى حاتم، عن ابي عمران الجوني، في قوله تعالى: ﴿كَفَّرَ عَنْهُمْ﴾[1] قال- بالعبرانية- محا عنهم.

(كِفْلَيْنِ)،[2] اخرج ابن ابي‌حاتم، عن ابي‌موسى الأشعري، قال: كفلين: ضعفين- بالحبشية-.

(كَنْزٌ)،[3] ذكر الجواليقي: انه فارسي معرب.

(كُوِّرَتْ)،[4] اخرج ابن جرير، عن سعيد بن جبير، قال: كورت: غورت، و هي- بالفارسية-.

(لِينَةٍ)،[5] في الارشاد- للواسطي-: هي النخلة، قال الكلبي لا اعلمها الا بلسان- يهود يثرب-.

(مُتَّكَأً)،[6] اخرج ابن ابي حاتم، عن سلمة بن تمام الشقري، قال: متكأ- بلسان الحبش- يسمون الترنج: متكأ.

(الْمَجُوسَ)،[7] ذكر الجواليقي: انه اعجمي.

(الْمَرْجانُ)،[8] حكى الجواليقى- عن بعض اهل اللغة-: انه أعجمى.

---

[1]. محمد/ ۲.

[2]. الحديد/ ۲۸.

[3]. هود/ ۱۲.

[4]. التكوير/ ۱.

[5]. الحشر/ ۵.

[6]. الرحمن/ ۵۴.

[7]. الحج/ ۱۷.

[8]. الرحمن/ ۲۳.

(مسك)، ذكر الثعالبي: انه فارسی.

(كَمِشْكاةٍ)، اخرج ابن ابي حاتم، عن مجاهد، قال: المشكاة: الكوة- بلغة الحبشة-.

(مَقالِيدُ)، اخرج الفريابی، عن مجاهد، قال: مقاليد: مفاتيح- بالفارسية- قال ابن دريد، و الجواليقی: الاقليد، و المقليد: المفتاح- فارسی- معرب.

(مَرْقُومٌ)، قال الواسطي- في قوله تعالى-: ﴿كِتابٌ مَرْقُومٌ﴾[1] اي:.مكتوب- بلسان العبرية-.

(مُزْجاةٍ)، قال الواسطی: مزجاة: قليلة- بلسان العجم- و قيل:- بلسان القبط-.

(مَلَكُوتَ)، اخرج ابن ابی حاتم، عن عكرمة، في قوله تعالى: ﴿مَلَكُوتَ السَّماواتِ﴾[2] قال هو الملك، و لكنه بكلام- النبطية- ملكوتا و اخرجه ابو الشيخ، عن ابن عباس، و قال الواسطی- في الارشاد-: هو الملك، بلسان- النبط-.

(مَناصٍ)، قال ابو القاسم: معناه: فرار- بالنبطية-.

(منسأة)، اخرج ابن جرير، عن السدي، قال: المنسأة: العصا، بلسان- الحبشة-.

(مُنْفَطِرٌ)، اخرج ابن جرير، عن ابن عباس، في قوله تعالى: ﴿السَّماءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ﴾[3] ممتلئة به، بلسان- الحبشة-.

---

١. المصطففين/ ٨٣.

٢. انعام/ ٢٥.

٣. المزمل/ ٧٣.

(كَالْمُهْلِ)، قيل: هو عكر الزيت، بلسان- اهل المغرب- حكاه شيدلة، و قال ابو القاسم: بلغة- البربر-.

(ناشِئَةَ)، اخرج الحاكم- في مستدركه- عن ابن مسعود، قال: ﴿ناشِئَةَ اللَّيْلِ﴾:[١] قيام الليل- بالحبشية- و اخرج البيهقى، عن ابن عباس، مثله.

(ن)[٢] حكى الكرمانى- في العجائب- عن الضحاك: انه فارسى اصله: انون، و معناه: اصنع ما شئت.

(هُدْنا)، قيل: معناه: تبنا- بالعبرانية- حكاه شيدلة، و غيره

(هُودُ)،[٣] قال الجواليقى: الهود: اليهود- اعجمى-.

(هُونٍ)،[٤] اخرج ابن ابى حاتم، عن ميمون بن مهران- في قوله تعالى-: ﴿يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْناً﴾ قال: حكماء- بالسريانية- و اخرج عن الضحاك، مثله، و اخرج عن ابى عمران الجونى: انه- بالعبرانية-.

(هَيْتَ لَكَ)،[٥] اخرج ابن ابى حاتم، عن ابن عباس، قال: هيت لك: هلم لك- بالقبطية- و قال الحسن: هى- بالسريانية- كذلك، اخرجه ابن جرير و قال عكرمة: هي- بالحورانية- كذلك اخرجه ابو الشيخ، و قال ابو زيد الأنصاري: هي- بالعبرانية-

---

١. المزمل/ ٦.

٢. قلم/ ١.

٣. هود/ ٥٠.

٤. الفرقان/ ٦٣.

٥. يوسف/ ٢٣.

واصله: هيتلج، اي: تعاله.

(وَراءَ)، [١] قيل: معناه: امام- بالنبطية- حكاه شيدلة، و ابو القاسم، و ذكر الجواليقي: انه غير عربية.

(وَرْدَةً)، [٢] ذكر الجواليقي: انها غير عربية.

(وِزْرَ)، [٣] قال ابو القاسم: هو الحبل و الملجأ- بالنبطية-.

(الْياقُوتُ)، [٤] ذكر الجواليقي، و الثعالبي، و آخرون: انه- فارسي-.

(يَحُورَ)، [٥] اخرج ابن ابي حاتم، عن داوود بن هند- في قوله تعالى-: ﴿إِنَّهُ ظَنَّ أَنْ لَنْ يَحُورَ﴾ [٦] قال- بلغة الحبشة-: يرجع و اخرج مثله عن عكرمة.

(يس) [٧] اخرج ابن مردويه، عن ابن عباس- في قوله تعالى-: ﴿يس﴾ يا انسان- بالحبشية- و اخرج ابن ابي حاتم، عن سعيد ابن جبير، قال: يس، يا رجل- بلغة الحبشة-.

(يَصُدُّونَ)، [٨] قال ابن الجوزي: معناه: يضجون- بالحبشية-.

---

١. البقره/ ١٠١.

٢. قصص/ ٢٣.

٣. طه/ ١٠٠.

٤. الرحمن/ ٥٨.

٥. الانشقاق/ ١٤.

٦. الانشقاق/ ١٤.

٧. يس/ ١.

٨. الزخرف/ ٦٢.

(يُصْهَرُ)، [١] قيل: معناه: ينضج، بلسان- اهل المغرب- حكاه شيدلة.

(أَلِيمٌ)، قال ابن قتيبة: اليم: البحر- بالسريانية- و قال ابن الجوزي-: بالعبرانية- و قال شيدلة:- بالقبطية-.

(الْيَهُودُ)، [٢] قال الجواليقي: اعجمي معرب، منسوبون الى يهود ابن يعقوب، فعرب باهمال الدال ... انتهى.

ثم قال: فهذا ما وقفت عليه، من الألفاظ المعربة في القرآن، بعد الفحص الشديد سنين، انتهى.

(تنبيه)، قد يتوهم، بل يستدل: على وقوع مفرد غير عربي في «القرآن» بطريق آخر، و هو: القول بثبوت الحقيقة الشرعية، لأنه مستلزم لذلك.

قال- في المعالم ما حاصله: ان الألفاظ التي استعملها الشارع، في خلاف معانيها اللغوية، و قد جاء في القرآن كثير منها، كاستعمال «الصلوة»: في الأفعال المخصوصة، بعد وضعها في اللغة: للدعاء، و كاستعمال «الزكاة»: في القدر المخرج من المال، بعد وضعها في اللغة: للنمو، و كاستعمال «الحج» في اداء المناسك، اي: الأفعال المخصوصة، بعد وضعه في اللغة: لمطلق القصد، انما هي حقائق شرعية بحيث: تدل تلك الألفاظ: على تلك المعاني الجديدة، بغير قرينة.

فهي غير عربية، اذ لم تكن تعرف العرب: تلك المعاني الجديدة حتى تستعملها في تلك المعاني، فلا تكون تلك الألفاظ عربية، اذ كون لفظ من لغة، فرع استعمال أهل تلك اللغة: ذلك اللفظ في المعنى.

---

١ . الحج/ ٢٠.

٢ . البقره/ ١١١.

و هذا الاستعمال: فرع معرفة المعنى، و المفروض: ان العرب لم تكن تعرف المعاني الشرعية الجديدة، فليست ألفاظها بعربية.

قال ابن فارس- في فقه اللغة-: باب الاسماء الاسلامية.

ثم قال: كانت العرب في جاهليتها: على ارث من ارث آبائهم:

في لغاتهم، و ادابهم، و نسائكهم، و قرابينهم، فلما جاء اللّه تعالى بالاسلام حالت احوال، و نسخت ديانات، و ابطلت امور، و نقلت من اللغة الفاظ عن مواضع الى مواضع أخر، بزيادات زيدت، و شرايع شرعت، و شرائط شرطت، فعفى الآخر الأول.

فكان مما جاء في الإسلام: ذكر المؤمن، و المسلم، و الكافر، و المنافق. و ان العرب، انما عرفت المؤمن: من الأمان، و الايمان، هو التصديق.

ثم زادت الشريعة شرائط، و اوصافا، بها سمى المؤمن بالاطلاق: مؤمنا، و كذلك الاسلام و المسلم، انما عرفت منه اسلام الشيء.

ثم جاء في الشرع من اوصافه ما جاء. و كذلك كانت لا تعرف من الكفر، الا الغطاء و الستر فاما المنافق. فاسم جاء به الاسلام، لقوم ابطنوا غير ما اظهروه،

و كان الأصل: من نافقاء: اليربوع.

و لم يعرفوا في الفسق، الا قولهم: فسقت الرطبة، اذا خرجت من قشرها، و جاء الشرع: بان الفسق، الافحاش في الخروج عن طاعة اللّه تعالى.

و مما جاء في الشرع: «الصلوة» واصله- في لغتهم-: الدعاء، و قد كانوا يعرفون الركوع و السجود، و ان لم يكن على هذه الهيئة.

قال ابو عمرو: اسجد الرجل: طأطأ رأسه، و انحنى، و انشد: (فقلن له اسجد لليلى فاسجدا)

يعني: البعير اذا طأطأ رأسه لتركبه.

و كذلك: «الصيام» اصله- عندهم-: الامساك، ثم زادت الشريعة النية، و حظرت الأكل و المباشرة، و غيرهما من شرايع الصوم.

و كذلك: «الحج» لم يكن فيه- عندهم- غير القصد، ثم زادت الشريعة ما زادته: من شرائط الحج، و شعائره.

و كذلك «الزكاة» لم تكن العرب تعرفها: الا من ناحية النماء، و زاد الشرع فيما ما زاده، و على هذا سائر أبواب الفقه.

فالوجه في هذا: اذا سئل الانسان عنه، ان يقول: فيه اسمان:

لغوي، و شرعي، و يذكر ما كانت العرب تعرفه، ثم ما جاء الاسلام به.

و كذلك: سائر العلوم، كالنحو، و الشعر، كل ذلك له اسمان: لغوى، و صناعي، انتهى كلام ابن فارس.

و قال- ايضا- في باب آخر: قد كانت حدثت في صدر الاسلام اسماء، و ذلك قولهم- لمن ادرك الاسلام من اهل الجاهلية-: مخضرم، فاخبرنا- ابو الحسين- احمد بن محمّد، مولى بني هاشم، حدثنا محمد بن عباس الحشكي، عن اسماعيل ابن ابي عبد اللّه، قال: «المخضرمون من الشعراء» من قال الشعر في الجاهلية، ثم ادرك الاسلام

فمنهم: حسان بن ثابت، و لبيد بن ربيعة، و نابغة بني جعدة و ابو زبيد، و عمرو بن شأس، و الزبرقان بن بدر، و عمرو بن معد يكرب، و كعب بن زهير، و معن بن أوس.

و تأويل المخضرم: من خضرمت الشيء، اي: قطعته، و خضرم فلان عطيته، اي: قطعها، فسمي: هؤلاء مخضرمين، كأنهم قطعواعن الكفر الى الاسلام.

و يمكن ان يكون ذلك: لأن رتبتهم في الشعر نقصت، لأن حال الشعر تطامنت في الاسلام، لما انزل اللّه تعالى من الكتاب العربي العزيز

و هذا عندنا: هو الوجه، لأنه لو كان من القطع لكان كل من قطع الى الاسلام من الجاهلية، مخضرما، و الأمر بخلاف هذا.

و من الاسماء التي كانت فزالت بزوال معانيها، قولهم: المرباع و النشيطة، و الفضول.

و لم يذكر: الصفي، لأن رسول اللّه صلی الله علیه و آله: قد اصطفى في بعض غزواته، و خص بذلك، و زال اسم الصفي لما توفي صلی الله علیه و آله.

و مما ترك- ايضا-: الأتاوة، و المكس، و الحلوان، و كذلك قولهم: انعم صباحا، و انعم ظلاما، و قولهم- للملك-: ابيت اللعن.

و ترك- ايضا-: قول المملوك لمالكه: ربى، و قد كانوا يخاطبون ملوكهم: بالأرباب، قال الشاعر:[1]

و اسلمن فيها رب كندة و ابنه   و رب معد بن خبت و عرعر

و ترك- ايضا-: تسمية من لم يحج صرورة، لقوله صلی الله علیه و آله لا صرورة في الاسلام، و قيل معناه: الذي يدع النكاح تبتلا، او الذي يحدث حدثا، و يلجأ الى الحرم.

و مما كانت العرب تستعمله ثم ترك، قولهم: حجرا محجورا، و كان هذا عندهم لمعنيين:

---

[1] . الاغاني، ج ٢١، ص ١٤٥.

احدهما: عند الحرمان، اذا سئل الانسان، قال: حجرا محجورا، فيعلم السامع: انه يريد ان يحرمه، و منه قوله:[١]

حنت الى النخلة القصوى فقلت لها حجر حرام الا تلك الدهارير

و الوجه الآخر: الاستعاذة، كان الانسان اذا سافر فرأى من يخافه قال: حجرا محجورا، اي: حرام عليك التعرض لي، و على هذا فسر قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَرَوْنَ الْمَلائِكَةَ لا بُشْرى يَوْمَئِذٍ لِلْمُجْرِمِينَ وَ يَقُولُونَ حِجْراً مَحْجُوراً﴾.[٢] يقول المجرمون ذلك، كما كانوا يقولونه في الدنيا ... انتهى.

هذا خلاصة ما استدل به القائلون بوقوع «الحقيقة الشرعية» المستلزم لكونها غير عربية، و قد وقع كثير منها في القرآن.

ورد هذا الاستدلال- في المعالم-: بانه يلزم- كما ذكرنا- ان لا يكون القرآن عربيا، لاشتماله عليها، و ما بعضه خاصة عربي، لا يكون عربيا كله.

و قد قال اللّه تعالى سبحانه: ﴿إِنَّا أَنْزَلْناهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا﴾.[٣]

و اجيب عن ذلك: بالمنع من كون «الحقيقة الشرعية» مستلزمة لكون تلك الألفاظ غير عربية.

كيف؟ و قد جعلها الشارع: حقائق شرعية، في تلك المعاني الجديدة حال كون المعاني الجديدة: مجازات للمعاني اللغوية.

---

١. تهذيب اللغة، ٦، صث ٢٦٧؛ لسان العرب، ج ٦، ص ٩٠.

٢. الفرقان/ ٢٢.

٣. يوسف/ ٢.

فلم تخرج تلك الألفاظ، بعد استعمالها في المعاني الجديدة، عن كونها عربية، فان المجازات الحادثة عربية، و ان لم يصرح العرب بآحادها بل، و ان لم تعرفها، لدلالة الاستقراء على تجويزهم نوعها، و ذلك: لا ينافي صيرورتها «حقائق شرعية» في تلك المعاني المجازية الجديدة، التي لا تعرفها العرب.

و مع التنزل و التسليم: بانها غير عربية، المستلزم: لوقوع مفرد غير عربي في القرآن، نمنع: كون القرآن كله عربيا.

(فالمعنى) في الآية: (انه)، اي: القرآن (عربي النظم و الاسلوب)، لا عربي الكلمات و المفردات.

(و لو سلم): كون المعنى في الآية، انه عربي الكلمات و المفردات (فبا) لتزام كون توصيف القرآن بالعربية، من- باب المجاز- و كون الصفة بحال المتعلق، اي: بان توصيفه بذلك با (عتبار الأعم الأغلب).

اذ لا شك: في ان اغلب كلماته و مفرداته عربية، فالآية من قبيل «زيد منيع داره، و كريم جاره».

اذ لم يدع احد، بل (و لم يشترط في الكلام العربي: ان يكون كل كلمة منه عربية).

و مع التنزل و تسليم: ان التوصيف في الآية- على سبيل الحقيقة- نجيب عنها: بان الضمير في ﴿إِنَّا أَنْزَلْناهُ﴾ للسورة التي هذه الآية فيها، لا للقرآن كله.

و قد يطلق «القرآن» على «السورة» و على «الآية» بل على «الكلمة» و «حرف واحد» اذا تلفظ، او كتب بقصد القرآنية.

و لذلك نقول في الفقه: يحرم للجب من كتابة القرآن، و لو حرفا واحدا، و يكره عليه قرائته.

فان قيل: يصدق على كل سورة، بل على كل آية، و حرف منه، انها بعض القرآن. و بعض الشيء لا يصدق عليه: انه نفس ذلك الشيء.

فكيف اطلق القرآن على الضمير، مع كونه للسورة، و هي بعض من القرآن؟

قلنا: هذا، اي: عدم الصدق، انما يكون: فيما لم يشارك البعض الكل في مفهوم الاسم، كالعشرة، فانها اسم لمجموع الآحاد المخصوصة، فلا يصدق على الأقل منها، بل و لا على الأكثر- ايضا-.

بخلاف ما كان اسم جنس افرادي، كالماء، فانه: اسم لجنس الجسم البسيط البارد الرطب بالطبع، فيصدق لفظ- الماء-: على مجموع مياه العالم، و على الأقل منه، و على الأكثر منه، ان وجد.

نعم، يقال: هذا البحر ماء، و يراد- بالماء-: مفهومه الكلي.

و يقال- ايضا- لذلك البحر: انه بعض الماء، باعتبار مجموع مياه العالم. و القرآن من هذا القبيل، لأنه- ايضا- اسم لجنس الكلام المنزل من اللّه العزيز الحكيم، على سبيل الاعجاز، فيصدق على السورة: انها قرآن، و بعض القرآن بالاعتبارين.

على انا نقول: ان القرآن «مشترك لفظي» لأنه قد وضع مرتين:

مرة: على نحو ما ذكر، و مرة: بطريق العلمية، لمجموع ما بين الدفتين.

و اطلاق القرآن: على الضمير المراد به- السورة- باعتبار الوضع غير العلمي.

فاتضح من جميع ما حققنا: ان الحق، وقوع المفرد غير العربى، في الكلام العربي، بل فى القرآن. اذ لم يشترط فيه: كون كل كلمة منه عربية.

كما اشترط في فصاحة الكلام: ان يكون كل كلمة منه فصيحة فاين هذا)، اي: الكلام الفصيح، مع كونه بشرط شيء، (من ذاك)، اي: الكلام العربى، مع كونه لا

بشرط؟

فقياس هذا بذاك فاسد، لأنها مع الفارق، لظهور الفرق بين ما كان بشرط شيء، و ما كان لا بشرط. لأن الأول ينتفى بانتفاء الشرط، دون الثاني، و لذلك قيل: انه يجتمع مع ألف شرط.

(و على تقدير تسليم): ان قرب المخارج، سبب للثقل المخل بفصاحة الكلمة، فيكون ﴿لَمْ أَعْهَدْ﴾[1] كلمة غير فصيحة، ان اعتبرناه بلا فاعل، و كلاما غير فصيح، ان اعتبرناه معه.

و سلمنا: (انه) اي: ﴿لَمْ أَعْهَدْ﴾ (لا تخرج السورة). التي هو فيها، (عن الفصاحة)، قياسا: على عدم اخراج الكلمة غير العربية: الكلام العربي عن العربية.

لأن انتفاء وصف الجزء، لا يوجب انتفاء وصف الكل.

(لكنه يلزم: كونها)، اي: السورة التى هو فيها. (مشتملة على) كلمة غير فصيحة، او على (كلام غير فصيح. و القول باشتمال القرآن على كلام غير فصيح، بل على كلمة غير فصيحة، مما يقود) القائل بذلك، اي: يجره: (الى نسبة الجهل

او العجز، الى اللّه، تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا).

و بعبارة اخرى: ان كان القائل باشتمال- القرآن- على لفظ غير فصيح، ممن يعتقد: عدم علم اللّه تعالى بانه غير فصيح، او عدم علمه: بان الفصيح اولى من غير الفصيح، فلذلك اورد غير الفصيح، فهذا الاعتقاد يلزم منه نسبة الجهل الى اللّه تعالى.

و ان كان ممن يعتقد: انه تعالى عالم بذلك، لكنه اورد غير فصيح:

---

١. يس/ ٦٠.

لعدم قدرته على ابداله بالفصيح، فهذا الاعتقاد يستلزم: نسبة العجز اليه تعالى.

لا يقال: انه تعالى اورد غير الفصيح، مع علمه بذلك، و قدرته على ابداله، لكونه اوضح دلالة على المقصود من الفصيح، او لحكمة اخرى لا تدركها عقولنا، فعلى هذا: لا مانع من اشتمال- القرآن- على غير فصيح.

فانه يقال: المقصود من القرآن كما مر مرارا-: الاعجاز، بكمال بلاغته، و سمو فصاحته، ليكون وسيلة الى تصديق رسول اللّه ﷺ فوجود كلام غير فصيح بل كلمة غير فصيحة فيه، موجب لعدم بلاغته، و فصاحته، بذلك المقدار فيكون نقضا للغرض الأقصى من انزاله.

و ذلك سفه، و خروج عن الحكمة، اذ الحكيم يضع الأشياء في محلها، على طبق الغرض و الحكمة.

و قد تقدم عند بيان الفرق: بين قوله تعالى: ﴿يا أَرْضُ ابْلَعِي ماءَكِ﴾[1] و ﴿تَبَّتْ يَدا أَبِي لَهَبٍ﴾[2] ما يفيدك هنا، فراجع. (و الغرابة) في اللغة، كون الشيء بعيدا عن الفهم.

قال في- المصباح-: كلام غريب، بعيد عن الفهم، انتهى.[3]

و يقرب منه، معناه الاصطلاحى، و هو: (كون الكلمة وحشية) اي: (غير ظاهرة المعنى)، اي: معناه الموضوع له، لا معناه المراد عند التركيب، فلا يرد المتشابه و

١ . هود/ ١١.

٢ . المسد/ ١.

٣ . المصباح المنير، ص ٥٣.

المجمل، اللذان في القرآن.

قال في- المثل السائر-: فان قيل: انك قلت: ان الفصيح من الألفاظ، هو الظاهر البين، المفهوم، و نرى من آيات القرآن: ما لا يفهم ما تضمنته من المعنى، الا باستنباط و تفسير، و تلك الآيات فصيحة لا محالة، و هذا بخلاف ما ذكرته.

قلت: لأنّ الآيات، التي تستنبط و تحتاج الى تفسير، ليس شيء منها الا و مفردات ألفاظه، كلها ظاهرة واضحة، و انما التفسير يقع في غموض المعنى، من جهة التركيب، لا من جهة ألفاظه المفردة، لأن معنى المفرد، يتداخل بالتركيب، و يصير له هيئة تخصه.

و هذا: ليس قدحا في فصاحة تلك الألفاظ، لأنها اذا اعتبرت لفظة لفظة، وجدت كلها فصيحة، اي، ظاهرة واضحة.

و اعجب ما في ذلك: ان تكون الألفاظ المفردة، التي تركبت منها المركبة واضحة كلها، و اذا نظر اليها مع التركيب: احتاجت الى استنباط و تفسير.

و هذا لا يختص به القرآن وحده، بل في الأخبار النبوية، و الأشعار و الخطب، و المكاتبات، كثير من ذلك، انتهى.[1]

و قوله: (و لا مأنوسة الاستعمال)، عطف سبب على مسبب، و انما اعاد النفي المستفاد من «غير» كقوله تعالى: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَ لَا الضَّالِّينَ﴾[2] تنبيها على ان النفي، يتعلق بكل واحد لا بالمجموع، فالمراد من الوحشية: ما يوجد فيه الأمران معا، لا واحد منهما، و المراد من عدم مأنوسية الاستعمال: عدم مألوفيته عند

---

١. ماده فصح.

٢. الفاتحة/ ٧.

الأعراب، الذين يستشهد بكلامهم.

و قد تقدم المراد منهم، لأنهم اصل الفصاحة و البلاغة، فالعبرة بعدم ظهور المعنى، و عدم مأنوسية الاستعمال: هؤلاء الذين غربلوا اللغة، مفرداتها، و مركباتها، فاختاروا الحسن منها، و نفوا القبيح منها، فلم يستعملوه.

لا المولدين، و الا لخرج كثير من مركبات اللغة، بل جلها، من الفصاحة، فانها بل مفرداتها: غير ظاهرة المعنى- عند علمائهم- فضلا عن عوامهم.

(فمنه) اى: من أقسام الغرابة، (ما) اى: كلمة (يحتاج في معرفته)، اي: في معرفة معناه: (الى ان ينقر).

قال في المصباح-: نقرت الخشبة نقرا: حفرتها، و منه قيل: نقرت عن الأمر، اذا بحثت عنه انتهى.[1]

فقوله: (و يبحث عنه في كتب اللغة المبسوطة) عطف بيان و تفسير،- لينقر- و انما يحتاج هذا القسم الى البحث عنه في الكتب المبسوطة، لعدم تداوله في لغة العرب الخلص، فلا يكتبها من اللغويين، الا من أراد الاستقصاء.

(كتكأكأتم، وافر نقعوا) اي: كنفس الفعلين فقط لظهور معنى الفاعل، و لأن البحث في الكلمة دون الكلام، (في قول عيسى بن عمر النحوي، حين سقط من الحمار، و اجتمع الناس عليه) فقال لهم: (ما لكم تكأكأتم علي كتكأككم على ذي جنة؟ افرنقعوا عنى، كذا ذكره الجوهرى)- في كتابه (الصحاح) في اللغة-.

(و ذكر جار اللّه) الزمخشري،- في كتابه (الفائق)- هذه الحكاية بطريق آخر، و هو: (انه قال الجاحظ: مر ابو علقمة ببعض طرق البصرة، فهاجت به مرة)، هو مرض

۱. المصباح المنير، ص ۶۲۱.

يحدث في المرارة، يوجب شبه الاغماء، و المرارة: كيس في الداخل، فيه ماء.[١]

قال في- المصباح-: المرارة من الأمعاء معروفة.[٢] (فوثب عليه قوم)، ظانين: انه اصابه جنة، (يعصرون ابهامه و يؤذنون في اذنه)، لما عليه من الاعتقاد: بأن عصر الابهام، و الأذان في الاذن، يوجب الخلاص من الجنة، اي: الجنون، كما في قوله تعالى: ﴿أَمْ بِهِ جِنَّةٌ﴾[٣] او الجن، كما في قوله تعالى: ﴿مِنَ الْجِنَّةِ وَ النَّاسِ﴾.[٤]

و الأولى: المعنى الثاني، بقرينة ما قالوه- بعد افلاته من ايديهم. و المعنى الثالث، الذي احتمله المحشى، و نسبه الى الصحاح المصححة اي: من لذعته الحية، باطل، لما ذكرنا، فتأمل.

(فافلت من ايديهم)، اي: تخلص. قال في- المصباح-: افلت- الطائر و غيره- افلاتا: تخلص.[٥]

(و قال: ما لكم تكأكأتم عليّ، كما تكأكئون على ذي جنة؟ افرنقعوا عني! فقال بعضهم: دعوه: فان شيطانه يتكلم) ب اللغة (الهندية) ظنا منهم، ان كلامه منها، لأنهم لم يسمعوا مثل هذه الألفاظ في لغتهم و لم يتكلم بها احد منهم غيره في محاوراتهم.

و حكى ابن الجوزي- في كتاب الحمقى- هذه الحكاية، عن ابى عبيدة، و قال ما لكم تكأكئون؟ فقال الناس: تكلم بالعبرانية.

---

١ . الفائق، ج ٣، ص ٣٥٠.

٢ . المصباح المنير، ص ٥٦.

٣ . الاعراف/ ١٨٦.

٤ . الناس/ ٦.

٥ . المصباح المنير، ص ٧.

قيل: افرنقعوا، مأخوذ من الفرقة، و قيل: من الفرقعة، فوزنه على الأول: «افعنلعوا» و على الثانى: «افعنللوا».

(و منه ما) لا يحتاج في معرفته الى ذلك، لكن (يحتاج) في تصحيح معناه! (الى ان يخرج) اي: يستخلص (له)، من بين الوجوه المحتملة (وجه بعيد)، من حيث: الاشتقاق، الملازم للبعد: من حيث المعنى.

(نحو مسرج في قول العجاج: «و مقلة و حاجبا مزججا».

اي: مدققا مطولا.

«و فاحما- اي: شعرا أسود كالفحم- و مرسنا») - بفتح الميم و السين- و كسر السين- ايضا- لغة، اما كسر الميم: فهو و هم.

(اي: انفا)، يأتي في- باب التشبيه- انشاء اللّه تعالى: ان اطلاق «المرسن» على الأنف، مجاز، من اطلاق المقيد على المطلق، لأن- المرسن-: اسم «لمحل الرسن» اي: الحبل من انف البعير، فاطلق من قيده، و اريد به الأ[illegible] مطلقا، اي انف كان من بعير او غيره.

(مسرجا اي: كالسيف السريجي: في الدقة و الاستواء).

هذا التفسير: منسوب الى ابن دريد، (و السريج). مصغر سرج الدابة، قال في- المصباح-: سرج الدابة معروف، و تصغيره: سريج و به سمى الرجل. انتهى.

و هو (اسم قين)، اي: حداد (ينسب اليه السيوف)، التى يقال لها: «سيوف سريجية».

(او كالسراج، في البريق و اللمعان). نسب هذا التفسير: الى ابن سيدة، و الامام المرزوقي.

منشأ الاختلاف: انه لم يعلم ما اراد الشاعر، من قوله مسرجا، فاختلف في تفسيره، فذهب الأول الى الاول، و الثاني الى الثاني.

(و هذا) المعنى الثاني: (قريب من) معنى ثالث، و هو: (قولهم: سرج وجهه- بالكسر-) في- الراء- (اي: حسن) و بهج.

و قولهم: (سرج اللّه وجهه)- بالتشديد في الراء- (اي: بهجه و حسنه، و انما لم يجعل) مسرجا (منه)، اي: من هذا المعنى الثالث: (لاحتمال انهم) اي: قدماء اهل المعاني، (لم يعثروا) اي: لم يطلعوا (على هذا الاستعمال)، الذي هو بالمعنى الثالث. و ان كان وروده ثابتا في بعض كتب اللغة.

فحكمهم بالغرابة، و عدم جعلهم- مسرجا- من هذا الاستعمال: انما هو لعدم العثور و الاطلاع، على هذا الاستعمال، لا لعدم الوجود.

و من هذا قيل: عدم الوجدان، لا يدل: على عدم الوجود، فيكون- مسرجا- غريبا- عند من لم يجد هذا الاستعمال و ان لم يكن- غريبا- عند الواجد.

فان الغرابة- كما يأتي عن قريب-: بحسب قوم دون قوم.

(و) لاحتمال (ان يكون هذا) الاستعمال- بالمعنى الثالث-:

(مولدا، مستحدثا من السراج)، و ذلك لا ينافي: وجوده في بعض كتب اللغة، الذي مداره على الاستقصاء.

فكيف يمكن جعل- مسرجا- و هو من كلام من يستشهد بكلامه من الاستعمال المولد.

قال السيوطي في- المزهر-: المولد، هو ما احدثه المولدون، الذين لا يحتج بألفاظهم.

و الفرق بينه و بين المصنوع: ان المصنوع يورده صاحبه: على انه عربي فصيح، (و ذلك نحو: مسرجا).

و هذا، (اي: المولد) بخلافه، (اي: ليس بعربي فصيح) و في- مختصر العين للزبيدي-: المولد من الكلام: المحدث.

و في- ديوان الأدب للفارابي- يقال: هذه عربية، و هذه مولدة.

و من امثلته قال- في الجمهرة-: «الحسبان» الذي ترمى به هذه السهام الصغار، مولد، و قال: كان الأصمعي يقول: «النحرير» ليس من كلام العرب، و هي كلمة مولدة.

و قال: «الخم» القوصرة، يجعل فيها التبن، لتبيض فيها الدجاجة و هو مولدة.

و قال «ايام العجوز» ليس من كلام العرب في الجاهلية، انما ولد في الاسلام.

قال في- الصحاح-: و هي خمسة أيام، اول يوم منها، يسمى.

«صنا» و ثاني يوم، يسمى: «صنبر» و ثالث يوم، يسمى «وبرا» و الرابع: «مطفى الجمر» و الخامس: «مكفىء الظعن».

قال- ابو يحيى بن كناسة-: هي نوء الصرفة، و قال- ابو الغيث-:

هى سبعة أيام، و انشد لابن احمر:[1]

كسع الشقاء بسبعة غبر ... ايام شهلتنا من الشهر
فاذا انقضت ايامها و مضت ... (صن) و (صنبر) مع (الوبر)
و (بامر) و اخيه (مؤتمر) ... و (معلل) و (بمطعىء الجمر)
ذهب الشتاء موليا عجلا ... و اتتك واقدة من الحر

[1] . تاريخ دمشق، ج ٧٨، ص ٦٠٥.

و قال- ابن دريد-: تسميتهم الانثى من القرود: «منة» مولدة. و قال التبريزي، في تهذيب الاصلاح-: «القاقزة»: مولدة، و انما هى «القاقوزة، و القازوزة» و هى: اناء من آنية الشراب. و قال- الجوهري، في الصحاح-: «القحبة» كلمة مولدة.

و قال: «الطنز» السخرية، طنز يطنز، فهو طناز، و اظنه: مولدا، او معربا. و قال: و «البرجاس» غرض في الهواء يرمى فيه، و اظنه: مولدا، و جزم بذلك صاحب- القاموس-.[1]

و قال في- الصحاح-: «الجعس» الرجيع، و هو مولد. و قال: زعم- ابن دريد-: ان الأصمعي، كان يدفع قول العامة: «هذا مجانس» و يقول: انه مولد.

و كذا: في- ذيل الفصيح، للموفق البغدادي- قال الأصمعى: قول الناس: «المجانسة» و «التجنيس» مولد، و ليس من كلام العرب. ورده- صاحب القاموس-: بأن الأصمعي، واضع كتاب- الأجناس- في اللغة، و هو اول من جاء بهذا اللقب.[2]

قال الأصمعي: «المهبوت» طائر يرسل على غير هداية، و احسبها: مولدة و قال: «اخ» كلمة تقال عند التأوه، و احسبها: محدثة.

و في- ذيل الفصيح، للموفق البغدادي- يقال- عند التألم-: «اح» بحاء مهملة، و اما: «اخ» (بخاء معجمة)، فكلام العجم.و قال- ابن دريد-. «الكابوس» الذي يقع على النائم، اعسبه: مولدا. و قال- الجوهري، في الصحاح-: «الطرش» اهون الصمم، يقال: هو مولد.[3] و «الماش» حب، و هو: معرب، او مولد، و «العفص» الذي يتخذ منه،

---

١. صحاح اللغة، ج ٢، ص ٩٤٢.

٢. صحاح اللغة، ج ٢، ص ٨٢٩.

٣. صحاح اللغة، ماده الطرش.

الحبر، مولد، و ليس من كلام اهل البادية. قال: «و العجة» هذا الطعام الذي يتخذ من البيض، اظنه مولدا و جزم به- صاحب القاموس-.

و قال- عبداللطيف البغدادي، في ذيل الفصيح-: «الفطرة، لفظ مولد، و كلام العرب: صدقة الفطر، مع ان القياس لا يدفعه، كالفرقة، و النغبة، لمقدار ما يؤخذ من الشيء.

و قال: أجمع اهل اللغة: على ان «التشويش» لا اصل له في العربية و انه مولد، و خطأ و الليث فيه. و قال: و قولهم: «ستى» بمعنى: سيدتي، مولد، و لا يقال:

ست، الا في العدد. و قال: «فلان قرابتي» لم يسمع، انما سمع: «قريبى» او «ذو قرابتي». و جزم: بان «اطروش» مولد. و في- شرح الفصيح، للمرزوقي-: قال الأصمعي: ان قولهم: «كلبة صارف» بمعنى: مشتهية المنكاح، ليس من كلام العرب، و انما ولده اهل الأمصار. قال: و ليس كما قال، فقد حكى هذه اللفظة ابو زيد، و ابن الاعرابي، و الناس.

و في- الروضة، للامام النووي، في باب الطلاق: ان القحبة: لفظة مولدة، و معناها البغي.

و في- القاموس-: «القحبة» الفاجرة، و هي: السعال، لأنها تسعل و تنحنح، اي، ترمز به، و هي: مولدة.

و في- تحرير التنبيه، للنووي-: «التفرج» لفظة مولدة، لعلها من انفراج الفم، و هو: انكشافه. و في- القاموس-: «كندجة الباب» في الجدران و الطيقان، مولدة. و في- فقه اللغة، للثعالبي-: يقال- للرجل الذي اذا اكل لا يبقى من الطعام و لا يذر-: قحطي، و هو من كلام الحاضرة دون البادية. قال الأزهري: اظنه ينسب الى القحط،

لكثرة اكله، كأنه نجا من القحط.

و فيه: «الغضارة» مولدة، لأنها من خزف، و قصاع العرب من خشب. و قال- الزجاجي، في اماليه-: قال الأصمعي: يقال: هو الفالوذ، و السرطراط، و المزعزع، و اللواص، و اللمص، و اما الفالوذج: فهو أعجمي، و الفالوذق، مولد.

و قال ابو عبيد- في الغريب المصنف-: الجبرية، خلاف القدرية و كذا في- الصحاح- و هو كلام مولد. و قال- المبرد، في الكامل-: جمع الحاجة: حاج، و تقديره فعلة، كما تقول: هامة، و هام، و ساعة، و ساع، فلما قولهم في جمع حاجة: حوائج، فليس من كلام العرب، على كثرته على السنة المولدين، و لا قياس له.[1]

و في الصحاح-: كان الأصمعي، ينكر جمع حاجة: على حوائج، و يقول: مولد، و في شرح- المقامات، لسلامة الأنباري-: فيل: الطفيلي، لغة محدثة، لا توجد في العقيق من كلام العرب، كان رجل بالكوفة يقال له: طفيل، يأتي الولائم من غير ان يدعى اليها، فنسب اليه.

و فيه: قولهم للغبي و الحريف: زبون، كلمة مولدة، ليست من كلام اهل البادية.

و في- شرح المقامات، للمطرزي-: «الزبون»: الغبي، الذي يزبن، و يغبن، و في امثال المولدين: «الزبون يفرح بلا شيء».[2]

و قال المطرزي- ايضا- في الشرح المذكور. المخرقة: افتعال الكذب، و هي كلمة مولدة، و كذا في- الصحاح-. و قال المطرزي- ايضا- قول الاطباء: بحران. مولد. و في- شرح الفصيح، للبطليموسي-: قد اشتقوا من بغداد فعلا، فقالوا: تبغدد فلان، قال

---

١ . الكامل، ج ١، ماده جمع.

٢ . صحاح اللغة، ج ١، ص ٣٠٣.

ابن سيدة: هو مولد، و فيه- ايضا-: القلنسوة، تقول لها العامة: الشاشية، و تقول لصانعها: الشواشي، و ذلك من توليد العامة.[١]

و قال الموفق البغدادي- في ذيل الفصيح-: قول العامة: «هم» فعلت، مكان- ايضا- و «بس» مكان حسب مولد، ليس من كلام العرب، و قال: السرم- بالسين-: كلمة مولدة. و قال محمّد بن المعلى الازدي- في كتاب المشاكهة في اللغة-: العامة تقول لحديث يستطال: «بس» و البس: الخلط، و عن ابي مالك، البس: القطع، و لو قالوا لمحدثه: بسا، كان جيدا بالغا، بمعنى المصدر، اى: بس كلامك بسا، اي: اقطعه قطعا، و انشد:[٢]

يحدثنا عبيد ما لقينا فبسك يا عبيد من الكلام

و في كتاب- العين-: بس، بمعنى: حسب قال الزبيدي- في استدراكه-:

بس، بمعنى: حسب، غير عربية. و في- الصحاح-: الفسر: نظر الطبيب في الماء، و كذلك: التفسرة، قال: و اظنه مولدة، قال: و الطرمزة: ليس من كلام اهل البادية، و المطرمز: الكذاب، الذي له كلام، و ليس له فعل.

و قال: الأطباء يسمون التغير الذي يحدث للعليل دفعة في الأمراض الحادة: بحرانا يقولون هذا يوم بحران، بالاضافة، و يوم باحوري، على غير قياس، فكأنه منسوب الى

---

١ . أبوالفتح ناصر بن عبدالسيّد بن عليّ المطرّز الخوارزمي الحنفي المعتزلي اللغوي النحوي، يقال له خليفة الزمخشري. له مصنّفات، منها: مغرب اللغة، والمطرّزية شرح المقامات للحريري، ومختصر الإصلاح. توفّي بخوارزم سنة ٦١٠ (روضات الجنات، ج ٨، ص ١٦٣ - ١٦٤، الرقم ٧٢٩؛ الكنى و الالقاب، ج ٢، ص ٦٥٥).

٢ . الصحاح اللغة، ج ۴، ص ٢٢۴٧.

باحور، و باحوراء، و هو شدة الحر في تموز، و جميع ذلك مولد.[١]

و قال- ابن دريد-: خمنت الشيء: قلت فيه بالحدس، احسبه مولدا. و في كتاب- المقصور و الممدود، للاندلسى-: الكيمياء، لفظة مولدة يراد بها: الحذق. و في- القاموس-: الكس، للحر، ليس هو من كلامهم، انما هو مولد، و قال سلامة الأنباري- في شرح المقامات-: الكس و السرم، لغتان مولدتان، و ليستا بعربيتين. و انما يقال: دبر، و فرج.

قلت: في لفظة الكس، ثلاثة مذاهب لأهل العربية: احدها: هذا، و الثاني: انه عربي، و رجحه ابو حيان- في تذكرته-، و نقله عنه في المهمات: الأسنوي، و كذا الصغاني- في كتاب خلق الانسان- و نقله عنه الزركشي: في مهمات المهمات، و الثالث: انه فارسي معرب، و هو رأي الجمهور، منهم: المطرزي، في- شرح المقامات-.

و في- الصحاح-: كنه الشيء: نهايته، و لا يشتق منه فعل، و قولهم: لا يكتنهه الوصف، بمعنى: لا يبلغ كنهه: كلام مولد.

و في: امالى ثعلب-: سئل عن التغيير، فقال: هو كل شيء مولد، و هذا: ضابط حسن، يقتضى: ان كل لفظ كان عربي الأصل، ثم غيرته العامة: بهمز، او تركه، او تسكين، او تحريك او نحو ذلك: مولد، و هذا: يجتمع منه شيء كثير، و قد مشى على ذلك الفارابي في- ديوان الأدب- فانه قال في الشمع و الشمعة- بالسكون-: انه مولد، و ان العربي- بالفتح- و مما جاء- بالتشديد- و العامة تخففه، العارية، و مما جاء- ساكنا- و العامة تحركه: حلقة الباب، و الدبر، و مما جاء- متحركا- و العامة تسكنه:

---

[١] . لم اعثر له على مصدر.

تحفة، و تخمة، و لقطة، و نخبة، و زهرة للنجم، و هم في الأمر شرع سواء، و التمر، و الكذب، و الحلف، و الطيره، و بحسب ذلك، اي: بقدره.

قال- ابن السكيت-: و مما تضعه العامة في غير موضعه، قولهم: خرجنا نتنزه، اذا خرجوا الى البساتين، و انما التنزه: التباعد عن المياه و الأرياف، و منه قيل: فلان يتنزه عن الأقذار، و قال- البغدادي، في ذيل الفصيح-. اللحن يتولد في النواحى و الامم، بحسب العادات و السيرة، و من ذلك، قول المتكلمين: المحسوسات، و الصواب: المحسات،، من أحسست الشيء: ادركته، و كذا قولهم: ذاتي، و الصفات الذاتية: مخالفة للاوضاع العربية، لان النسبة الى ذات: «ذووي» و في فلان ذكاء و لا يجوز ذكاوة، انتهى باختصار.

قال- نجم الائمة-، محرفات العوام، ليست الفاظا موضوعة: لعدم قصد المحرف الأول الى التواطؤ، انتهى.

فتحصل من جميع ما ذكرنا هاهنا، و في طى المباحث السابقة: ان الألفاظ المستعملة في محاورات العرب، ليست كلها عربية الأصل، بل بعض منها عجمي و بعض منها معرب و بعض منها محرف، و بعضها الآخر مولد مستحدث، و يمكن ان يكون: «سرج وجهه» و «سرّج اللّه وجهه» من هذا القسم الاخير، فكيف يمكن جعل «مسرجا» الذي هو عربي الأصل منهما.

هذا: و لو سلم عربيتهما، فالتحقيق: (على انه لا يبعد ان يقال: ان سرج وجهه)، و كذا: سرج اللّه وجهه. (- ايضا- من باب الغرابة)، فجعل مسرجا منهما: لا يخرجه من الغرابة.

فان قلت: كيف لا يبعد القول بكونهما غريبين، و قد ذكرهما- صاحب مجمل

اللغة- في كتابه، فبذكرهما في كتابه، يستكشف انهما ليسا بغريبين.

قلنا: (اما صاحب- مجمل اللغة- فقد قال: سرج اللّه وجهه، اي: حسنه و بهجه، ثم انشد هذا المصراع)، اي: «و فاحما و مرسنا مسرجا» و لم يحكم في سرج اللّه وجهه، و كذا في مسرجاً:

بكونهما غريبين، و لا بكونهما غير غريبين، فكيف يستكشف من ذكرهما: انهما ليسا بغريبين، مع انا نرى ان اكثر اللغويين: يذكرون الفاظا هي بمكان من الغرابة، من دون ان يصرحوا بكونها غريبة، فبمجرد ذكر صاحب- مجمل اللغة- اياهما: لا يستكشف انهما من اي الأقسام المذكورة.

(لا يقال:) ان التعريف المذكور للغرابة، و هو قوله: كون الكلمة وحشية غير ظاهرة المعنى، و لا مأنوسة الاستعمال، تعريف بالأخص، كقولنا في تعريف الحيوان: بانه ضاحك، او تعريفه، اي: الحيوان، بانه ناطق، و التعريف بالأخص: غير جائز الا عند القدماء من المنطقيين، لانه تعريف بالاخفى، و في الثاني: مستلزم للدور، كما بين في محله.

بيان ذلك، اى: بيان كون التعريف المذكور، تعريفا بالأخص: ان (الغرابة، كما يفهم من كتبهم) البيانية، بل اللغوية: (كون الكلمة غير مشهورة الاستعمال)، سواء كانت وحشية، ام لا، كما سيصرح به، (و هي)، اى: الغرابة، (في مقابلة المعتادة)، و هي، اى: المعتادة: كون الكلمة مشهورة الاستعمال، و مأنوسة الاستعمال، اي: ظاهرة المعنى بالنسبة للعرب العرباء، لا كما قلنا: بالنسبة للمولدين، و الا خرج كثير من مركبات اللغة، و القرآن عن الفصاحة، لجهلهم، اي: المولدين، بها (و هي) اي: الغرابة، و كذا المعتادة، (بحسب قوم دون قوم)، فرب كلمة غريبة عند قوم معتادة عند

آخرين.

هذا، و لكن يظهر من- المثل السائر- بطلان هذا، حيث قال: اعلم: ان هذا، اي: باب الفصاحة و البلاغة، باب متعذر على الوالج، و مسلك متوعر على الناهج، و لم يزل العلماء من قديم الوقت و حديثه يكثرون القول فيه، و البحث عنه، و لم اجد من ذلك ما يعول عليه الا القليل، و غاية ما يقال في هذا الباب: ان الفصاحة هى الظهور و البيان في اصل الوضع اللغوي، يقال: افصح الصبح: اذا ظهر، ثم انهم يقفون عند ذلك، و لا يكشفون عن السرفيه، و بهذا القول: لا تتبين حقيقة الفصاحة، لأنه يعترض وجوه ثلاثة من الاعتراضات:

احدها: انه اذا لم يكن اللفظ ظاهرا بينا، لم يكن فصيحا، ثم اذا ظهر و تبين، صار فصيحا.

و الوجه الثاني: انه اذا كان اللفظ الفصيح، هو الظاهر البين، فقد صار ذلك: بالنسب و الاضافات الى الأشخاص، فان اللفظ قد يكون ظاهرا لزيد، و لا يكون ظاهرا لعمرو، فهو اذا فصيح عند هذا، و غير فصيح عند هذا، و ليس كذلك: بل الفصيح هو فصيح عند الجميع، لا خلاف فيه بحال من الأحوال، لأنه اذا تحقق حد الفصاحة، و عرف ما هي، لم يبق في اللفظ الذي يختص به خلاف.

و الوجه الثالث: انه اذا جيىء بلفظ قبيح، ينبو عنه السمع، و هو مع ذلك ظاهر، ينبغي ان يكون فصيحا، و ليس كذلك، لأن الفصاحة وصف حسن للفظ، لا وصف قبح، فهذه الاعتراضات الثلاثة واردة على قول القائل: ان اللفظ الفصيح: هو الظاهر البين، من غير تفصيل، انتهى.

و الغرض من نقل هذا الكلام: هو الوجه الثاني، المنافي لقوله، و هي بحسب قوم

دون قوم.

و قال- ايضاً- في موضع آخر: حسن الألفاظ و قبحها، ليس اضافياً الى زيد دون عمرو، لأنه وصف لا يتغير، ا لا ترى. ان لفظة المزنة- مثلا- حسنة عند الناس كافة، من العرب و غيرهم، لا يختلف احد في حسنها، و كذلك: لفظه البعاق، فانها قبيحة عند الناس كافة فاذا استعملها العرب، لا يكون استعمالهم اياها مخرجا لها عن القبح و لا يلتفت اذن الى استعمالهم اياها بل يعاب مستعملها، و يغلظ له النكير حيث استعملها، انتهى.

و كيف كان، فالنسبة بين الغرابة و المعتادة: التنافي و التباين، (و الوحشية هي) الكلمة (المشتملة على تركيب يتنفر الطبع منه، و هى) اي: الوحشية، (في مقابلة العذبة)، و النسبة بين الوحشية و العذبة- ايضا-: التنافي و التباين، لان المراد بالعذبة: الكلمة التي لا تشتمل على تركيب يتنفر الطبع منه، (فالغريب)- كما اشرنا اليه-: اعم من الوحشية لأنه اي: الغريب، (يجوز ان يكون عذبة)، و يجوز ان يكون وحشية، كالحيوان، يجوز ان يكون ناطقا، و يجوز ان يكون ناهقا (فلا يحسن تفسيره)، اي: الغريب (بالوحشية)، لأنه تفسير بالأخص، كتفسير الحيوان بالناهق.

(بل الوحشية قيد زائد) آخر، يجب اشتراط الخلو منها، (لفصاحة المفرد)، زائدا على اشتراط الخلو من الغرابة، هذا ان اريد من الوحشية: ما ذكر من الكلمة المشتملة على تركيب يتنفر الطبع منه، (و ان اريد بالوحشية) معنى آخر، (غير ما ذكرنا) حتى لا يرد اعتراض التعريف بالأخص، (فلا نسلم: ان الغرابة بذلك المعنى) المفسر بالوحشية، التي يراد منها غير ما ذكرنا: (مخل بالفصاحة)، لأن الغرابة التي تخل بالفصاحة، انما هو ما كان بمعنى أعم من الوحشية، بالمعنى المتقدم الذي ذكرناه، لا

ما كان بمعنى مساو للوحشية، التي يراد بها معنى غير ما ذكرنا.

الى هنا: كان الكلام في بيان لا يقال، و حاصله: الاعتراض بان الوحشية اخص من الغرابة، لجواز ان يوجد لفظ فيه غرابة، لا يشتمل على تركيب يتنفر الطبع منه فتعريف الغرابة بالوحشية، تعريف بالأخص، و هو غير جائز عند محققي المتأخرين، لأنه تعريف بالأخفى، و ان جورة القدماء من المنطقيين.

لكن الاعتراض غير وارد: (لأنا نقول) في رد الاعتراض: انا نختار الشق الثاني من معنى الوحشية، اي: نويد بها: منعى يساوي الغرابة، غير ما ذكره المعترض، و نبطل ادعاء: عدم كون الغرابة بالمعنى المساوي للوحشية، بمعنى غير ما ذكره مخلا بالفصاحة، و (هذا): اي المعنى المراد بالوحشية، غير ما ذكره المعترض المساوي للغرابة، (- ايضا- اصطلاح مذكور في كتبهم. حيث قالوا: الوحشي) يائه للتأكيد، كالياء في دواري، في قوله:[1]

اطربا و انت قنسري   و الدهر بالانسان دوارى

او للنسبة، لأنه (منسوب الى الوحش، الذي يسكن القفار)، او لا هذا و لا ذاك، بل زيدت على غير قياس، قال في- المصباح-: الوحش: ما لا يستأنس من دواب البر، و جمعه: وحوش، و كل شيء يستوحش عن الناس، فهو وحش، و وحشي. كان للتوكيد، كما في قوله (و الدهر بالانسان دوارى).

اي: كثير الدوران بالانسان، الى حالات مختلفة. و قال الفارابي: الوحش جمع: وحشي، منه الوحشة بين الناس و هي: الانقطاع، و بعد القلوب عن المودات. و يقال: اذا اقبل الليل، استأنس كل وحشى، و استوحش كل انسى، و أوحش المكان، و

[1] . المقتضب، ج ٣، ص ١٨٨.

توحش: خلا من الانس، و حمار وحشي بالوصف و بالاضافة، و الوحشي من كل دابة: الجانب الايمن. قال الشاعر:[1]

فمالت على شق وحشيها و قد ريع جانبها الأيسر

قال الأزهري: قال ائمة العربية: الوحشي من جميع الحيوان غير الانسان، الجانب الايمن، و هو الذي لا يركب منه الراكب، و لا يحلب منه الحالب، و الانسي: الجانب الآخر، و هو الايسر، و روى - ابو عبيدة- عن الأصمعي: ان الوحشى: هو الذي يأتي منه الراكب، و يحلب منه الحالب، لان الدابة تستوحش عنده، فتفر منه الى الجانب الايمن، قال الازهري: و هو غير صحيح عندي.

قال ابن الانبارى: و يقال: ما من شيء يفزع، الامال الى جانبه الايمن، لان الدابة، انما تؤتى للركوب و الحلب، من الجانب الايسر فتخاف عنده، فتفر من موضع المخافة- و هو الجانب الايسر- الى موضع الأمن- و هو الجانب الأيمن- فلهذا قيل: الوحشي، الجانب الأيمن، و وحشي اليد و القدم: ما لم يقبل على صاحبه، و الانسي ما اقبل، و وحشى القوس: ظهرها و انسيها: ما اقبل عليك منها. انتهى.[2]

و قال- ايضاً، في المصباح-: القفر: المفازة، لا ماء بها و لا نبات، و ارض قفر، و مفازة قعرة، و يجمعونها: على قفار، فيقولون: ارض قفار، على توهم جمع المواضع لسعتها، و دار قفر و قفار، كذلك، و المعنى: خالية من أهلها، فان جعلتها اسما، الحقت- الهاء- فقلت: قفرة، و قال الجوهري. مفازة قفر، و قفرة- بالهاء- و اقفر

---

١. الاغاني، ج ٢٢، ص ٤٦٩.

٢. المصباح المنير، ص ٦٥١.

الرجل اقفارا: صار الى القفر، و القفر- ايضا-: الخلاء، و اقفرت الدار: خلت انتهى.[١]

(ثم استعيرت) لفظة الوحشي، (للألفاظ التى لم يؤنس استعمالها) مطلقا، سواء كان مشتملا على تركيب يتنفر منه الطبع ام لا، لا الى خصوص المشتملة على ذلك، حتى يرد اعتراض التعريف بالأخص، و بعبارة اخرى: الوحشى- كما سيصرح- نقل في الاصطلاح، الى ما لم يكن ظاهرة المعنى، و لا مأنوسة الاستعمال، فهو اذن مساو للغرابة، لا اخص، (و) المعترض لما لم يطلع على هذا، ظنا منه:

ان الوحشي منحصر فيما اشتمل على تركيب يتنفر منه الطبع، وقع من الاشتباه و التوهم.

نعم (الوحشي قسمان): احدهما: (غريب حسن)، (و) ثانيهما: (غريب قبيح)، و هو الذي ظن المعترض انحصار الوحشى فيه، (فالغريب الحسن، هو الذي لا يعاب استعماله على العرب، لأنه لم يكن وحشيا عندهم)، لا يذهب عليك ما فيه من شائبة التناقض، و لكن يمكن رفعه بما سننقله عن- المثل السائر-: من كون هذا القسم بالنسب و الاضافات، فتأمل، (و ذلك مثل: شرنبث)، بمعنى: الغليظ اليدين و الرجلين، و لذلك يوصف به الأسد، و يقال: اسد شرنبث، (و اشمخر) على وزن «اقشعر» بمعنى: ارتفع، (و اقمطر)، بمعنى: اشتد، يقال: اقمطر يومنا، اشتد، قال ابو عبيد: المقمطر: المجتمع، و اقمطرت العقرب: اذا عطفت ذنبها و جمعت نفسها، (و هي)، اي: الأمثلة المذكورة و اشباهها، (في النظم احسن منها في النثر).

قال في- المثل السائر-: و ليس من شرط الوحشى، ان يكون مستقبحا بل ان يكون نافرا لا يألف الانس، فتارة يكون حسنا و تارة يكون قبيحا، و على هذا: فان احد قسمي

---

١ . المصباح المنير، ص ٥١١.

الوحشي- و هو الغريب الحسن- يختلف باختلاف السب و الاضافات، الى ان قال: فمن ذلك قول الفرزدق:[1]

لو لا الحياء زدت رأسك شجة   اذا سبرت ظلت جوانبها تغلى
شر نبثة شمطاء من يرتعي بها   يشبه و لو بين الحماسي و الطفل

فقوله: شرنبثة، من الألفاظ الغريبة، التي يسوغ استعمالها في الشعر، و هي هاهنا غير مستكرهة، الا انها لو وردت في كلام منثور من كتاب، او خطبة، لعيبت على مستعملها، و كذلك وردت لفظة مشمخر، فان بشرا قد استعملها في ابياته التي يصف فيها لقائه الأسد فقال:[2]

و اطلقت المهند عن يميني   فقد له من الاضلاع عشرا
فخر مضرجا بدم كأنى   هدمت به بناء مشمخرا

فان لفظة «مشمخر» لا يحسن استعمالها في الخطب و المكاتبات، و لا بأس بها ها هنا في الشعر و قد وردت في خطب الشيخ الخطيب ابن نباته، كقوله في خطبة يذكر فيها اهوال يوم القيامة، فقال: اقمطر و بالها، و اشمخر نكالها، فما طابت و لا ساغت، و من هذا الاسلوب: لفظة «الكهنور» فى وصف السحاب، كقول أبي الطيب:[3]

يا ليت باكية شجاني دمعها   نظرت اليك كما نظرت فتعذرا
و ترى الفضيلة لا ترد فضيلة   الشمس تشرق و السحاب كهنورا

---

١. الفرزدق الشاعر المعروف و المحب اهل البيت يأتي ترجمته (كتاب الافعال، ج ٢، ص ۴۱).

٢. خزانة الادب، ج ٢، ص ١۵٩.

٣. اوضح المسالك، ج ١، ص ۴۵٠.

فلفظة الكهنور، لا تعاب نظما، و تعاب نثرا، و كذلك: يجرى الأمر في لفظة «العرمس» و هي اسم الناقة الشديدة، فان هذه اللفظة، يسوغ استعمالها في الشعر، و لا يعاب مستعملها، كقول أبي الطيب- ايضا-:[١]

و مهمه جبته على قدمي   تعجز عنه العرامس الذلل

فانه جمع هذه اللفظة، و لا بأس بها، و لو استعملت في الكلام المنثور لما طابت و لا ساغت، و قد جاءت موحدة في شعر أبي تمام، كقوله:[٢]

هي العرمس الوجناء و ابن ملمة   و حاش على ما يحدث الدهر خافض

و كذلك ورد قوله- ايضا-: «يا موضع الشدنية الوجناء» فان الشدنية، لا تعاب شعرا، و تعاب لو وردت في كتاب او خطبة، و هكذا يجري الحكم في أمثال هذه الألفاظ المشار اليها، و على هذا: فاعلم: ان كل ما يسوغ استعماله في الكلام المنثور من الألفاظ، يسوغ استعماله في الكلام المنظوم، و ليس كل ما يسوغ استعماله في الكلام المنظوم، يسوغ استعماله في الكلام المنثور. انتهى.

(و منه)، اي: و من هذا القسم الغريب الحسن: (غريب القرآن و الحديث) اما غريب القرآن، فقال في- الاتقان- في باب غريب القرآن ما خلاصته: ان هذه الصحابة، و هم العرب العرباء، و اصحاب اللغة الفصحى، و من نزل القرآن عليهم و بلغتهم، توقفوا في ألفاظ لم يعرفوا معناها، فلم يقولوا فيها شيئا، فقد سئل ابو بكر الصديق عن قوله: ﴿وَ فاكِهَةً وَ أَبًّا﴾[٣] فقال: و اي سماء تظلني، او اي ارض تقلني ان

---

١. خزانة الادب، ج ۴، ص ۱۱۷.

٢. تحفة الاديب في نحاة مغني اللبيب، ج ٢، ص ٥١٠.

٣. عبس/ ٣١.

انا قلت في كتاب اللّه مالا أعلم، و هكذا: عمر بن الخطاب، قرأ على المنبر و ﴿فاكِهَةً وَ أَبًّا﴾[١] فقال: هذه الفاكهة قد عرفناها، فما الأب، ثم رجع الى نفسه فقال: ان هذا لهو الكلف يا عمر.

و سئل سعيد بن جبير، عن قوله تعالى: ﴿وَ حَناناً مِنْ لَدُنَّا﴾[٢] فقال سألت عنها ابن عباس، فلم يجب فيها شيئا.

و عن ابن عباس، قال: لا و اللّه ما ادري ما ﴿حَناناً﴾.[٣] و- ايضا- عن ابن عباس، قال: كنت لا أدري ما ﴿فاطِرِ السَّماواتِ﴾[٤] حتى أتاني اعرابيان يختصمان في بئر، فقال احدهما: انا فطرتها يقول: انا ابتدنتها.

و عن قتادة، قال قال ابن عباس: ما كنت أدري ما قوله: ﴿رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنا وَ بَيْنَ قَوْمِنا بِالْحَقِّ﴾[٥] حتى سمعت قول بنت ذي يزن: تعال أفاتحك تقول: اخاصمك، و- ايضا- قال: ما ادري ما «الغسلين» و لكني اظنه: الزقوم، انتهى.

ان قلت: اذا كان هذه الألفاظ غريبة، و لا ريب ان الغرابة تخل و الفصاحة في الجملة، و حينئذ يلزم ان يشتمل القرآن على غير الفصيح في الجملة.

قلت: لا نسلم ذلك: لما تقدّم من ان الغرابة في هذا القسم، باعتبار النسب و

---

١. عبس/ ٣١.

٢. مريم/ ١٣.

٣. مريم/ ١٣.

٤. الانعام/ ١٤.

٥. اعراف/ ٨٩.

الاضافات، فلا يلزم من غرابة هذه الألفاظ بالنسبة الى هؤلاء، غرابتها بالنسبة الى غيرهم، لأن القرآن مشتمل على أنواع من لغات العرب، فلا يلزم من جهل البعض بها جهل الكل بها، فهذه الالفاظ فصيحة خالية من الغرابة، بالنسبة للعرب الخلص في الجملة اذ العرب بلسانهم في الجملة نزل القرآن العظيم.

و اما غريب الحديث: فقال في- المثل السائر-: من جملة ذلك حديث طهفة بن ابي زهير النهدي، و ذاك: انه لما قدمت وفود العرب على النبيصلى الله عليه وآله، قام طهفة بن ابي زهير فقال: اتيناك يا رسول اللّه من غوري تهامة، على اكوار الميس، ترتمى بنا العيس، نستجلب العبير و نستخلب الخبير، و نستعضد البرير، و نستخيل الرهام، و نستجيل الجهام في ارض غائلة الغطاء، غليظة الوطاء، قد نشف المدهن، و يئس الجعثن و سقط الاملوج، و مات العسلوج، و هلك الهدى، و فاد الودى، برئنا اليك يا رسول اللّه من الوثن و الفتن، و ما يحدث الزمن، لنا دعوة السّلام و شريعة الاسلام، ما طغى البحر و قام تعار، و لنا نعم همل اعقال، ما نبض ببلال، و وقير كثير الرسل، قليل الرسل، اصابتنا سنية حمراء مؤزلة ليس لها علل و لا نهل.

فقال رسول اللّهصلى الله عليه وآله: اللهم بارك لهم في محضها و مخضها، و مذقها و فرقها و ابعث راعيها في الدثر، بيانع الثمر، و افجر له الثمد، و بارك له في المال و الولد، من اقام الصلاة كان مسلما، و من آتى الزكاة كان محسنا و من شهد ان لا اله الا اللّه كان مخلصا، لكم يا بنى نهد ودائع الشرك و وضائع الملك، لا تلقط في الزكاة، و لا تلجد في الحياة، و لا تتثاقل عن الصلاة. و كتب معه كتابا الى بنى نهد، من محمّد رسول اللّه، الى بني نهد، السّلام على من آمن باللّه و رسوله، لكم يا بني نهد في الوظيفة الفريضة، و لكم الفارض و الفريش، و ذو العنان الركوب، و الفلو الضبيس لا يمنع

سرحكم، و لا يعضد طلحكم، و لا يحبس دركم، و لا يؤكل اكلكم ما لم تضمروا الاماق، و تأكلوا الرباق، من اقر بهذا الكتاب، فله من رسول اللّه الوفاء بالعهد و الذمة، و من ابى فعليه الربوة.

و فصاحة رسول اللّهصَلَّیَاللّٰهُعَلَیهِوَآلِه لا تقتضي استعمال هذه الألفاظ، و لا تكاد توجد في كلامه الا جوابا لمن يخاطبه بمثلها، كهذا الحديث و ما جرى مجراه، على انه قد كان في زمنه متداولا بين العرب، و لكنهصَلَّیَاللّٰهُعَلَیهِوَآلِه لم يستعمله الا يسيرا، لأنه اعلم بالفصيح و الأفصح، و هذا الكلام هو الذي نعده نحن في زماننا وحشيا، لعدم الاستعمال، انتهى.

(و) اما القسم الثاني من الوحشي، اعني: (الغريب القبيح)، فهو: (ما يعاب استعماله مطلقا) في، النظم و غيره، لأنه غريب عند الجميع، (و يسمى) هذا القسم الثاني من الغريب: الوحشي الغليظ، (و هو: ان يكون مع كونه غريب الاستعمال، ثقيلا على السمع، كريها على الذوق، و يسمى: المتوعر- ايضا-) حاصله: ان يكون في اللفظ عيبين، احدهما: انه غريب الاستعمال، و الآخر: انه ثقيل على السمع، كريه على الذوق، قال في- المثل السائر-: و اذا كان اللفظ بهذه الصفة، فلا مزيد على فظاظته و غلاظته، و هو الذي يسمى الوحشي الغليظ، و يسمى: المتوعر- ايضا- و ليس ورائه في القبح درجة اخرى، و لا يستعمله الا أجهل الناس، ممن لم يخطر بباله من معرفة هذا الفن اصلا، انتهى.

و ليكن هذا على ذكر منك، يفيدك عند النظر في المتن الآتى (و ذلك)، اي: القسم الثاني، (مثل: جحيش، للفريد) برأيه المستبد بأمره، الذي لا يشاور الناس في رأيه.

قال في- المثل السائر-: فمنه ما ورد لتأبط شرا، في- كتاب الحماسة-:[1]

---

[1] . شرح شافيه ابن الحاجب، ج ١، ص ١١٢.

يظل بموماة و يمسي بغيرها   جحيشا و يعرودى ظهور المسالك

فان لفظة «جحيش» من الالفاظ المنكرة القبيحة، و ياللّه! اليس انها بمعنى فريد، و فريد لفظة حسنة رائقة، و لو وضعت في هذا البيت موضع «جحيش» لما اختل شيء من وزنه، فتأبط شرا ملوم من وجهين في هذا الموضع، احدهما: انه استعمل القبيح، و الآخر: انه كانت له مندوحة عن استعماله، فلم يعدل عنها. (و اطلخم الأمر)، اي: اظلم و اشتبه (و جفخت)، اي: فخرت و تكبرت، (و امثال ذلك)، من الالفاظ الغريبة بالمعنى الثاني.

قال في- المثل السائر-: و مما هو اقبح منها، ما ورد لأبي تمام قوله:[1]

قد قلت لما اطلخم الأمر و انبعثت   عسواء تالية غبسا دهاويسا

فلفظة «اطلخم» من الألفاظ المنكرة، التي جمعت الوصفين القبيحين في انها غريبة، و انها غليظة في السمع، كريهة على الذوق، و كذلك لفظة «دهاريس» ايضا، و على هذا ورد قوله من ابيات يصف فرسا من حجلتها:[2]

نعم متاع الدنيا حباك به   اروع لا جيدر و لا جبس

فان لفظة «جيدر» غليظة و اغلظ منها قول ابي الطيب المتنبي:[3]

جفخت و هم لا يجفخون بها بهم   شيم على الحسب الأعز دلائل

فان لفظة «جفخ» مرة الطعم، و اذا مرت على السمع اقشعر منها، و ابو الطيب في استعمالها كاستعمال تأبط شرا، لفظة: جحيش، فان تأبط شرا كانت له مندوحة عن

---

١ . علوم البلاغة البيان و البديع، ص ٢٢.

٢ . شرح جواهر البلاغة، ج ١، ص ٢٨.

٣ . علوم البلاغة البيان و البديع، ص ٢٨.

استعمال تلك اللفظة، كما اشرنا اليه فيما تقدم، و كذلك ابو الطيب في استعمال هـذه اللفظة، التي هي «جفخت» فان معناها فخرت. و الجفخ: الفخر، يقال: جفخ فلان اذا فخر، و لو استعمل عوضا عن جفخت: فخـرت، لاسـتقام وزن البيـت، و حظـي فـي استعماله بالأحسن، انتهى.

فتحصل ممـا ذكرنـا: ان المـراد مـن الوحـشية فـي تفـسير الغرابـة، غيـر مـا زعـم المعترض: من كونها الكلمة المشتملة على تركيب يتنفر منه الطبع، بـل المـراد منهـا: معنى مساو للغرابة، فلا غبار على التعريف اصلا، (و) المعترض انما وقـع فيمـا وقـع، لانه لم يدر ان (قولنا: غير ظاهرة المعنى، و لا مأنوسة الاستعمال)، الـذي هـو بعينـه، معنى الغرابة الغليظة المخلة بالفصاحة، (تفسير للوحشية)، التي هي معـرف للغرابـة، فاين التعريف بالأخص، الـذي توهمـه المعتـرض، و اذا ثبـت ان النـسبة بـين الغرابـة المخلة بالفصاحة، و الوحشية المذكورة، في تعريفها التساوي، (فمنع كونه)، اي: غيـر ما ذكره المعترض، (مخـلّا بالفـصاحة المتداولـة بيـنهم، ظـاهرة الفـساد)، فـالاولى: الرجوع الى الحق و ترك اللجاج، و مجانبة العناد.

(و ان اردت)- ايها المعترض- (بالفصاحة) في قولك: فلا نسلم ان الغرابـة بـذلك المعنى مخل بالفصاحة: (معنى آخـر) غيـر الفـصاحة بـالمعنى المتـداول بيـنهم، (و زعمت، ان شيئا من) الامور المخلة بالفصاحة المتداولة اتفاقا، اعني بالامور: التنافر و الغرابة، و المخالفة (لا يخل بها)، اي: بالفصاحة المراد بها معنى آخر، (فلا مـشاحة) لنا معك، لأنك احدثت اصطلاحا جديدا في معنى الفصاحة، غير المتداول بين أهـل هـذا الاصـطلاح، لأن المـسلم- عنـدهم-: انـه لا مـشاحة فـي الاصـطلاح، و لفظـة «المشاحة» من- باب المفاعلة- مأخوذة من شح يشح، قال في- المـصباح-: الـشح:

البخل، وشح يشح من- باب قتل- و في لغة من بابي- ضرب، و تعب- فهو شحيح، و قوم اشحاء واشحة، و تشاح القوم- بالتضعيف-: اذا شح بعضهم على بعض، انتهى.

(و المخالفة)، اي: مخالفة القياس. التي يشترط في فصاحة المفرد: خلوصه منها، (ان تكون الكلمة، على خلاف القانون المستنبط من تتبع لغة العرب، اعني: مفردات ألفاظهم) الحقيقة، اي: ما كان مفردا حقيقة، و المراد بالمفرد هاهنا المقابل للمركب، (او ما هو في حكمها)، اي: في حكم المفردات الحقيقية، (كوجوب الاعلال)، اي: كقانون وجوب الاعلال، (في نحو: قام) و باع و نظائرهما، و ليعلم: ان قام، و مد، مثالان للمفرد الحقيقى و اما مثال ما في حكمه، فيأتي بعيدهما.

قال في- شرح النظام-: الواو، و الياء، تقلبان- الفا- اذا تحركتا مفتوحا ما قبلهما، او في حكمه، في اسم، او فعل ثلاثي، او فعل محمول عليه، او اسم محمول عليهما، اي: على المحمول على الاسم الثلاثي، و على الفعل الثلاثي، نحو: باب، و ناب، فانهما اسمان ثلاثيان، فان اصلهما: بوب، و نيب، و قام، و باع، و هما فعلان ثلاثيان، اصلهما: قوم، و بيع، و اقام، و اباع، اذ أصلهما اقوم، و ابيع، فما قبل الواو و الياء فيهما، ليس مفتوحا. الا انه في حكم الفتح، لكونه كذلك في الثلاثي، فهما محمولان على ثلاثيهما و الاقامة و الاستقامة، و مقام- بضم الميم- فان كلا منهما: محمول على المحمول على الفعل الثلاثي، لكونه محمولا على اقام، و هو محمول على قام، و مقام- بالفتح- فانه محمول على قام، تحركت الواو و الياء في الجميع، و ما قبلهما: اما مفتوح او في حكم الفتح، من حيث تفرعه على مفتوح، قلبتا: الفا، ازالة للاستثقال، انتهى.[1]

---

[1] . شرح النظام، باب الابدال.

هذا هو القانون في الواو و الياء، فيجب في فصاحة المفرد، اذا كانت فيه- واو، او ياء، و اجتمع فيهما شرائط الاعلال. ان لا يخالف هذا القانون، لأن مخالفة هذا القانون: توجب كون المفرد غير فصيح، الا ان يكونا في حكم المستثنى من هذا القانون، كما يأتي عن قريب.

(و) كوجوب (الادغام، في نحو: مد) و نظائره، قال في- شرح النظام-: الادغام لغة ادخال الشيء في الشيء، و في الاصطلاح هو ان يأتي بحرفين: ساكن فمتحرك، من مخرج واحد، من غير فصل، فقولنا: من مخرج واحد، ليخرج نحو: فلس، فان اللام ساكن، و بعده سين متحرك، و لا يمكن الادغام، لتغاير مخرجيهما، و قولنا: من غير فصل، مع قولنا: فمتحرك- بفاء التعقيب- الدال على انتفاء المهلة، ليخرج نحو: ريبا، اذا حفف، فانه ساكن فمتحرك من مخرج واحد، و لكنه فصل بينهما: بنقل اللسان من محل الى محل مثله، فانك في الادغام: يجب ان تنطق بالحرفين دفعة، بحيث: يصير الحرف الساكن كالمستهلك، لا على حقيقة التداخل، بل على ان يصيرا حرفا مغايرا لهما بهيئة، و هو الحرف المشدد، و زمانه اطول من زمان الحرف الواحد، و اقصر من زمان الحرفين، و لذلك يفرق بين قول القائل «قد» بالادغام، و «قدد» بفكه، و يقال: ادغمت الحرف ادغاما- بالتخفيف- و هو من عبارات الكوفيين و ادغمته- بالتشديد- من الافتعال، و هو من عبارات البصريين، و يكون في المثلين، و المتقاربين المجعولين مثلين، و المثلان الادغام واجب عند سكون الأول منهما، سواء كانا في كلمة كالشد، و المدكر، او في كلمتين، نحو: اضرب بكرا، الى ان قال- ايضا-: و الادغام في المثلين- ايضا- واجب عند تحركهما في كلمة، و لا الحاق و لا لبس نحو رد يرد، و اصلهما: ردد و يردد، بخلاف نحو ضرب بكر، لكونهما في كلمتين، فكأنهما

في حكم الاتصال، و بخلاف نحو، قردد، اذ الادغام ينافي الغرض من الالحاق، و هو رعاية الوزن، و بخلاف نحو: ضرر، فانه لو ادغم لم يدر انه فعل بضمتين، او فعل بسكون العين اما اذا لم يكن هذه الموانع: وجب الادغام للتخفيف.

ثم قال: و متى اريد ادغام احد المثلين- و اولهما متحرك-: تنقل حركته الى ما قبله، ان كان قبله ساكن غير لين، نحو: يرد و الاصل: يردد، نقلت ضمة الدال الاولى الى الراء، فادغمت، و ان كان قبله ساكن هو لين: سلبت حركته، و ادغم، فان النقاء الساكنين مغتفر في مثله، نحو: مادّ، و تمود الثوب، و خويصة، و ان كان قبله متحرك: سلبت الحركة- ايضا- و ادغم، نحو: مدّ، وردّ، و الأصل: مدد، و ردد، و سكون الوقف في جميع ما ذكرنا: كالحركة فلا يمنع الادغام، كما لو وقف على مد، و سر.

ثم قال: و نعني بالمتقاربين: ما تقاربا في المخرج، او في صفة تقوم مقامه، كالجهر، و الهمس، و غيرهما، انتهى باختصار. هذا هو القانون في الادغام، و غيرهما، انتهى باختصار. هذا هو القانون في الادغام، و حكمه حكم القانون السابق. (و غير ذلك مما يشتمل عليه «علم التصريف») من القوانين الآخر، المبينة فيه.

و اما ما هو في حكم المفرد: فهو نحو «مسلميّ» فان اصله: مسلموي بسقوط نون الجمع بالاضافة، فاجتمع الواو و الياء في حالة الرفع، و السابق منهما ساكن، فانقلبت- الواو، ياء- و ادغمت الياء في الياء، و كسر ما قبل الياء، فلم يبق علامة الرفع، التي هي- الواو- في اللفظ، فلذلك قالوا: ان اعرابه في هذه الحالة تقديري، و ان كان فيه بحث، لأن الياء الاولى فيه: عوض من الواو، و كلما كان عوضه مذكورا: يكون اعرابه لفظا لا تقديرا، و اما في حالتي النصب و الجر: فاعرابه لفظي اتفاقا، و وجهه ظاهر، و انما جعلوه في حكم المفرد، لا مفردا حقيقة، لانه مركب من كلمتين، و

معرب باعرابين و كلما كان كذلك لا يكون مفردا حقيقة، فتأمل، فتحصل مما ذكرنا ان الكلمة المخالفة لأحد القوانين المستنبطة من تتبع لغة العرب، غير فصيحة.٠

(و اما نحو: ابى يأبى، و عود، و استحود، و قطط شعره، و آل و ماء، و ما اشبه ذلك)، مما ظاهره انه مخالف للقانون، مع كونه واردا في القرآن الكريم، و كلام الفصحاء، (ف من الشواذ الثابتة في اللغة) بحكم الواضع، كما سيصرح به، و نحن نذكره تفصيلا، فنقول: اما ابى يأبى- بفتح العين في المضارع-: فالقياس كسرها لعدم كون لامه و لا عينه حرف حلق، الا انها كذلك ثبت من الواضع و ان لم يكن عينه و لا لامه من حروف الحلق،[1] قال في- شرح التصريف- و قد يجيء مضارع فعل مفتوح العين، على وزن- يفعل- بفتح العين اذا كان عين فعله او لامه، اي: لام فعلهُ حرفا من حروف الحلق و انما اشترط هذا ليقاوم ثقل حروف الحلق: فتحة العين؛ فان حروف الحلق اثقل الحروف، و لا يشكل ما ذكرناه بمثل: دخل يدخل، و نحت ينحت، و جاء يجيء، و ما اشبه ذلك: مما عينه او لامه، حرف من حروف الحلق، و لم يجيء على- يفعل- بفتح العين.

لانا نقول: انه لا يجيء على- يفعل- بالفتح، الا اذا وجد هذا الشرط، فمتى انتفى الشرط: لا يكون على يفعل بالفتح، لا انه اذا وجد هذا الشرط: يجب ان يكون على يفعل بالفتح، اذ لا يلزم من وجود الشرط، وجود المشروط و هي، اي: حروف الحلق: ستة، الهمزة، و الهاء، و العين، و الحاء المهملتان، و الغين و الخاء، و المعجمتان، نحو: سأل يسأل، و زهق يزهق، و منع يمنع، و فتح يفتح، و لدغ يلدغ، و سلخ يسلخ قدم الهمزة، لأن مخرجها من اقصى الحلق، ثم الهاء، لأن مخرجها اعلى من مخرج

---

[1] . شرح النظام، باب الابدال.

الهمزة، و البواقي على هذا الترتيب. ثم استشعر اعتراضا: بان «ابى يأبى» جاء على «فعل يفعل» بالفتح، مع انتفاء الشرط.

فاجاب عنه، بقوله: «و ابى يأبى: شاذ» اي: مخالف للقياس فلا يعتد به، فلا يرد نقضا.

فان قيل: كيف يكون شاذا، و هو وارد في افصح الكلام، قال اللّه تعالى: ﴿وَ يَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ﴾.[1]

قلت: كونه شاذا، لا ينافي وقوعه في الكلام الفصيح، فانهم قالوا الشاذ على ثلاثة اقسام: قسم مخالف للقياس دون الاستعمال، و قسم مخالف للاستعمال دون القياس، و كلاهما مقبولان، و قسم مخالف للقياس و الاستعمال، و هو: مردود.

لا يقال: ان أبى يأبى، لامه حرف الحلق، اذ الألف من حروف الحلق، فلهذا: فتح عينه.

لأنا نقول: لا نسلم: انها من حروف الحلق، و لئن سلمنا انها من حروف الحلق: لكن، لا يجوز ان يكون الفتح لأجلها، للزوم الدور، لان وجود- الألف- موقوف على الفتح، لأنه في الأصل- ياء- قلبت- الغا- لتحركها، و انفتاح ما قبلها، فلو كان الفتح بسببها: لزم الدور، لتوقف الفتح عليها، و توقفها عليه، فهو مفتوح العين في الأصل، فلهذا: لم يذكر المصنف الألف من حروف الحلق اذ هي لا تكون هاهنا الا منقلبة من- الواو، و الياء- و غرضه: بيان حروف بفتح- العين- لأجلها، و اما «قلى يقلى» بالفتح: فلغة بني عامر، و الفصيح: الكسر في المضارع، و اما «بقى يبقى» فلغة طي، و

---

١. التوبه/ ٣٢.

الأصل: كسر العين في الماضي، فقلبوها فتحة، و اللام الفا، تخفيفا، و هذا قياس مطرد عندهم، و اما «ركن يركن» فمن تداخل اللغتين، اعني: انه جاء من باب «نصر ينصر، و علم يعلم» فأخذ الماضي من الأول، و المضارع من الثاني، انتهى.[١]

قال في- المراح-: و اما «ركن يركن» و «ابى يأبى» فمن اللغات المتداخلة، و الشواذ، و اما «بقي يبقى» و «فنى يفنى» و «قلى يقلى» فلغات طي، قد فروا من الكسرة الى الفتحة، انتهى.[٢]

و وجهوا فرارهم: ان الأصل فيما فروا فيه، كسر العين في الماضي فقلبوا الكسرة: فتحة، لأن من القياس- عندهم- ان يقلبوا الكسرة التي قبل الياء: فتحة، ثم يقلبوا الياء: الفا، للتخفيف. و اما «عور يعور» بالواو فالقياس فيهما: عار يعار، كزال يزال لما تقدم في «قام» الا انه كذلك ثبت من الواضع.

قال في- شرح النظام-: و صح باب «اعوار» و «اسواد» للبس، لان اسواد لو اعل: تحركت السين، و حذفت الف الوصل، و اجتمع الفان، و بعد حذف احديهما، يصير: ساد، فلا يدرى: هل هو افعال، او فاعل، و حيث لم يعل باب اعوار، و اسواد، لم يعل باب عور، و سود، و ان كانت العلة موجودة فيه صريحا، لأنه بمعناه، و الأصل في الألوان و العيوب، هو: باب افعال، فحمل ما ليس بأصل على الأصل، و ما تصرف مما صح صحيح- ايضا- كاعورته، اي: جعلته اعور، و استعورته، و معور، و مستعور، لأن الكل متصرفات اعوار، و هو غير معل، انتهى.[٣]

---

١. جامع المقدمات، ج ١، ص ٢٢٢، مع التعلقة العلامة المؤلف.

٢. مراح الارواح، الطبعة باكستان، ص ٢٠.

٣. شرح النظام، ص ٨.

قال في- المصباح-: عورت العين عورا، من باب «تعب» نقصت او غارت، فالرجل اعور، و الانثى عوراء، و يتعدى بالحركة، و التثقيل فيقال: عرتها، من باب- قال- و منه قيل: كلمة عوراء، لقبحها و قيل للسوءة: عورة، لقبح النظر اليها، و كل شيء يستره الانسان انفة و حياء، فهو «عورة» و النساء: عورة، و العورة في الثغر و الحرب خلل يخاف منه، و الجمع: عورات- بالسكون- للتخفيف، و القياس- الفتح- لأنه اسم، و هو لغة هذيل، و العوار، وزان كلام: العيب و الضم لغة، و بالثوب عوار: من خرق، و شق، و غير ذلك، و بالعين عوار، و عوار- ايضا- و بعضهم يقول: لا يكون الفتح الا في الأمتعة فالسلعة ذات عوار، و في عين الرجل عوار- بالضم- و تعاوروا الشيء و اعتوروه: تداولوه، و العارية من ذلك، و الأصل فعلية بفتح العين.

قال- الازهري-: نسبة الى العارة، و هي: اسم من الاعارة، يقال: اعرته الشيء اعارة، و عارة مثل: اطعته اطاعة، و طاعة، و اجبته اجابة، و جابة، و قال الليث: سميت عارية، لأنها عار على طالبها. و قال- الجوهرى- مثله، و بعضهم يقول: مأخوذة من عار الفرس اذا ذهب من صاحبه، لخروجها من يد صاحبها، و هما غلط، لأن العارية من- الواو- لان العرب تقول: هم يتعاورون العواري، و يتعورونها- بالواو- اذا اعار بعضهم بعضا، و اللّه اعلم، و عار الفرس من- الياء- فالصحيح: ما قال الأزهري، و قد تخفف العارية في الشعر، و الجمع: العواري- بالتخفيف، و بالتشديد- على الأصل، و استعرت منه الشيء فاعارنيه، انتهى.[1]

و الغرض من نقل هذا الكلام بطوله: التنبيه على انه قد تنقلب- الواو- طبقا للقانون.

---

١ . المصباح المنير، ص ٤٣٧.

قال في- شرح النظام-: و من قال في الثلاثي: «عار» بالاعلال مثل: قام، قال في سائر تصاريفه: اعار، و استعار، و عائر، مثل: اقام، و استقام، و قائم انتهى.[1] و اما ﴿اسْتَحْوَذَ﴾[2] فقد علم حكمه، مما ذكرنا في عور يعور، قال - الرضي-: لم يعل، نحو: استعور، و اعور، و ان كانا في الظاهر: كاستقوم، و اقوم، لأن اصلهما: ليس معللا، حتى يحملا في الاعلال عليه انتهى،[3] قال في- المصباح-: استحوذ عليه الشيطان: غلبه،[4] و استعماله الى ما يريد منه، و اما قطط شعره، فالقياس فيه: هو القياس في «مد، و شد» و انما لم يدغم مع وجوبه: لأنه هكذا ثبت من الواضع.

قال في- شرح النظام-: جاء قطط شعره: اشتدت جعودته، و ضبب البلد: اذا كثر ضبابه، و ذلك لبيان الأصل.

قال في- مجمع البحرين-: الضباب: جمع الضب، مثل: سهم و سهام، و جاء جمعه على أضبب، كفلس، و أفلس، و الضب: دابة برية يقال له- بالفارسية-: سوسمار، انتهى.[5]

و قال في- المصباح-: شعر قط، و قطط- ايضا-: شديد الجعودة و في- التهذيب- القطط: شعر الزنجي، و رجال قطاط مثل: جبل و جبال، و قطّ الشعر يقطّ،

---

۱. شرح النظام باب الاجوف، ثلاثي مجرد.

۲. المجادله/ ۱۹.

۳. شرح الرضي علي الشافيه، با ب استفعال.

٤. المصباح المنير، ص ۱۵۹.

۵. مجمع البحرين، باب الباء ما اوله الضاد.

من باب- قتل- و في لغة: قطط- من باب تعب- انتهى.[١]

و اما «آل» فالقياس فيه- بناء على ان أصله أهل-: ان لا تقلب- الهاء- همزة، الا انه ثبت عن الواضع.

قال الرضي: قيل: آل، أصله: اهل، ثم اءل، بقلب الهمزة- الفا- و ذلك: لأنه لم يثبت قلب- الهاء، الفا- و ثبت قلبها: همزة، فالحمل على ما ثبت مثله اولى.

و قال الكسائي: أصله: اول، لأنهم يؤلون الى اصل، و حكى- ابو عبيدة- في هل فعلت آل فعلت، و قيل: ان أصل الا في التحضيض هلا، انتهى.

قال في- شرح النظام-: و الألف تبدل من اختيها- الواو، و الياء- و من- الهمزة- فمن اختيها: لازم في نحو: قال، و باع و آل- على رأي- و ذلك: ان اصله- عند الكسائي-: اول، بدليل تصغيره عند بعضهم: على اويل، كانهم يؤلون الى اصل قلب الواو، الفا.

ثم قال: و من الهاء في آل- على رأي- فان اصله- عند البصريين-: اهل، قال في- المصباح-: الآل: اهل الشخص، و هم ذوو قرابته و قد اطلق على اهل بيته، و على الاتباع، و اصله- عند بعض-: اول، تحركت الواو، و انفتح ما قبلها، فقلبت الفا، مثل: قال.

قال- البطليوسي،[٢] في كتاب الاقتضاب-: ذهب الكسائي: الى منع اضافة آل المضمر، فلا يقال: بل أهله، و هو اول من قال ذلك و تبعه النحاس و الزبيدي، و ليس

---

١. المصباح المنير، ص٣١٤.

٢. هو ابو محمد عبد الله بن محمد بن السيد البطليوسي الاندلسي النحوي اللغوي صاحب كتب في اللغة و النحو و الفتاوى النادرة في كتب العامة توفي سنة ٥٢١ (الكنى و الالقاب، ج ٢، ص ٣٧٠).

بصحيح، اذ لا قياس يعضده، و لا سماع يؤيده قال بعضهم: اصل الآل: اهل، لكن دخله الابدال، و استدل عليه بعود الهاء في التصغير، فيقال: اهيل، انتهى.[١]

و لبعض المحققين كلام فيه فوائد جمة قد تقدم جل منها هاهنا و في اوائل الكتاب، لكن لا بأس بنقله بتمامه، لأن الاعادة- كما قال الهروي- في كفايته- ليست بلا فائدة، و لا افادة لمن هو أهل للاستفادة قال: آل اصله: اهل، من قولهم: فلان اهل لكذا، اي: مستحق له، و لا شك: ان الرجل مستحق لآله، و آله مستحقون له، فابدلت- الهاء، همزة- فتوالت همزتان، ابدلت الثانية- الفا-.

نقد و رد

فان قلت: ابدال الهاء همزة، مشكل، اذ فائدة التصريف النقل لما هو اخف، و النقل هنا لما هو اثقل، اذ الهمزة اثقل من الهاء.

و اجيب: بأن هذا الثقيل، لم يقصد لذاته، و انما هو وسيلة للتوصل للخفيف المطلق، و هو الألف، و لم تقلب الهاء الفا من اول الأمر، لأنه غير معهود في محل آخر يقاس هذا عليه، بخلاف قلبها همزة، فانه قد عهد كما في: اراق، اصله: هراق، و الدليل على ذلك: تصغيره على اهيل، و التصغير يرد الاشياء الى اصولها.

الشبهة و ردها

و اعترض: بأن في الاستدلال- بالتصغير- دورا، و ذلك: لأن المصغر فرع المكبر، و- حينئذ- فاهيل، متوقف على آل، فاذا استدل- باهيل- على ان اصله: اهل، كان آل

---

١ . شرح النظام، باب مهموز الفاء.

متوقفا: على اهيل، و هذا دور، لتوقف كل واحد على الآخر.

و اجيب: بان الجهة منفكة، لأن توقف المكبر على المصغر، من حيث العلم باصالة الحروف، و توقف المصغر على المكبر، من حيث الوجود و اعترض- ايضا-: بأن اهيلا: يمكن ان يكون تصغيرا «لأهل» لا لآل، و- حينئذ- فلا يصح الاستدلال.

و اجاب بعضهم: بأن آل هذا مكبر، و لا بد له من مصغر، و لم يسمع الا اهيل، دون اويل، حتى يكون اصله: اول، و لا انيل حتى يكون اصله: اءل، و لا اييل، حتى يكون اصله: ايل، فدل على ان اهيلا تصغير له، و هذا لا يمنع من كونه تصغيرا لأهل- ايضا- لكن ما ذكره ذلك البعض: من انه لم يسمع اويل، فيه نظر، لما نقل عن- الكسائي-: سمعت اعرابيا فصيحا يقول: اهل، و اهيل و آل، و اويل.

فالاولى في الجواب، ان يقال: ان اهيل، و ان كان يحتمل انه تصغير لأهل، لكن اهل اللغة ثقاة، و قد قام الدليل عندهم: على انه تصغير لآل- ايضا-.

فان قلت: ان الآل مختص باولي الخطر و الشرف، و التصغير على اهيل ينافي ذلك، لدلالة التصغير على التحقير.

قلت: معنى قولهم: ان الآل خص استعماله فيمن له خطر و شرف انه لا يدخل الا على من له شرف، و التصغير: انما اعتبر في المضاف الذي هو الآل، و ليس معتبرا في المضاف اليه، فلا تنافي لاعتبار كل منهما في غير ما اعتبر فيه الآخر.

سلمنا: ان كلا من التصغير و الشرف، معتبر في المضاف، لكون الشرف سرى من المضاف اليه الى المضاف، على ما يذكره البيانيون- في بحث تعريف المسند اليه بالاضافة- فلا نسلم التنافى: لأن التحقير باعتبار، لا ينافي الشرف باعتبار آخر، فاختصاصه باولى الشرف و لو من بعض الوجوه، و التحقير من بعض الوجوه.

و اما الجواب: بان تصغيره يجوز ان يكون للتعظيم، فلا يمنع من اختصاصه بالاشراف، فقد يناقش فيه: بان تصغير التعظيم فرع عن تصغير التحقير- كما صرحوا به-.

و الآل قد وقع فيه تخصيصان، و ان كان عاما باعتبار اصله، بناء على ان اصله: اهل.

الأول: انه لا يضاف لغير العقلاء، فلا يقال: آل الاسلام، و لا آل مصر، و لا آل البيت، و امثالها، و يقال: اهل الاسلام، و اهل مصر و اهل البيت، الثاني: انه لا يضاف للعاقل الا اذا كان له خطر و شرف كما اشير آنفا، فلا يقال: آل الجزار، و يقال: اهله، قيل: و السبب في ذلك: انهم لما ارتكبوا في الآل التغيير اللفظي، بتغيير- الهاء- ارتكبوا التخصيص الأول، قصدا للملائمة بين اللفظ و المعنى و لما كانت الهاء حرفا ثقيلا، بكونه من اقصى الحلق، تطرق الى الكلمة بسبب قلبها الى- الألف- الذي هو حرف خفيف: نقص قوي، فارتكبوا التخصيص الثانى، جبرا لهذا النقص، و الخطر و الشرف: أعم من ان يكون في امر الدين و الدنيا جميعا، كآل النبىصَلَّىٰ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، او الدنيا فقط، كآل فرعون.

قيل هاهنا بتخصيص ثالث قد اشير اليه- ايضا-: و هو عدم اضافة آل الى الضمير، و انه من لحن العامة، و استدل على ذلك بأن آل- كما ذكرنا- انما يضاف لذي شرف، و الظاهر اشرف من الضمير لأنه أصل بالنسبة اليه.

ورد: بأن الضمير يعطي حكم مرجعه في الشرف، كما يعطى حكم مرجعه في التعريف و التنكير، كما ذكروه في: «ربه رجلا» و يدل عليه- ايضا- قول عبد

المطلب عليه السلام:[١]

و انصر على آل الصليـ ـب و عابديه اليوم آلك انتهى

و اما «ماء» فهو- ايضا- مخالف للقياس، لما تقدم في آل: من ان الهاء لا تقلب همزة في القانون التصريفي، فان اصله: موه، و لكن ثبتت عن الواضع القلب المذكور.

قال الرضي: قلب الهاء همزة لازم، و اصله: موه، قلب الواو الفا لتحركها و انفتاح ما قبلها، ثم شبه الهاء بحرف اللين لخفائها، فكأنها واو، او ياء. واقعة طرفا بعد الألف الزائدة، فقلبت الفا ثم همزة.

و قال في شرح النظام: و ماء شاذ لازم، و اصله: موه- بالتحريك- بدليل: امواه، قلبت الواو الفا، لتحركها و انفتاح ما قبلها، و ابدلت الهاء همزة، و قد تبدل في جمعه- ايضا- قال الشاعر:[٢]

و بلدة قالصة اموائها تستن في رأد الضحى اقيائها

و الأكثر امواه. و قال في- المصباح-: الماء اصله: موه، فقلبت الواو الفا، لتحركها و انفتاح ما قبلها، فاجتمع حرفان خفيان، فقلبت الهاء همزة و لم تقلب الألف، لانها اعلت مرة، و العرب لا تجمع على الحرف اعلالين، و لهذا يرد الى اصله في الجمع و التصغير، فيقال: مياه، و مويه، و قالوا: امواه- ايضا- مثل: باب، و ابواب، و ربما قالوا امواء- بالهمزة- على لفظ الواحد، انتهى.[٣]

فتحصل مما ذكرنا: ان هذه الشواذ المذكورة، و ان كانت على خلاف القانون

---

١ . تحفة الاديب في نحاة مغني اللبيب، ج ٢، ص ٤٨٧.

٢ . شرح شافيه ابن الحاجب للعلامه نجم الدين الشيخ الرضي، ج ۴، ص ۴٣٨.

٣ . المصباح المنير، ص ٥٨٨.

المستنبط من تتبع لغة العرب، لكنها موافقة لما ثبت عن الواضع، (فليست من المخالفة) للقياس، المخلة بفصاحة الكلمة، (بشيء)، لأن المخالفة للقياس، انما تخل بالفصاحة: اذا كانت الكلمة مخالفة للاستعمال، اي: وضع الواضع- ايضا- و هذه الشواذ ليست كذلك، (لأنها كذلك)، اي: مخالفة للقياس التصريفي، (ثبتت من الواضع، بل المخالفة) المخلة بفصاحة الكلمة: اي: (ما لا يكون على وفق ما ثبت من المواضع) (ما لا يكون على وفق الاستعمال- ايضا-. و يعجبني ان انقل هاهنا كلاما للسيوطي، فيها فوائد، بعضها تقرير لما سبق، و بعضها تعقيب له، و بعضها زيادة له، قال في- المزهر-:

قال الجار بردى في- شرح الشافية-: فان قلت: ما يقصد بالفصيح و باي شيء يعلم انه غير فصيح، و غيره فصيح؟

قلت: ان يكون اللفظ على السنة الفصحاء الموثوق بعربيتهم ادور و استعمالهم لها اكثر.[١]

قال الشيخ بهاء الدين: ينبغى ان يحمل الغرابة على الغرابة، بالنسبة الى العرب العرباء، لا بالنسبة الى استعمال الناس، و الا لكان جميع ما في كتب الغريب غير فصيح، و القطع بخلافه.

قال: و الذي يقتضيه كلام المفتاح و غيره: ان الغرابة قلة الاستعمال و المراد: قلة استعمالها لذلك المعنى لا لغيره. و قال- ايضا-: قد يرد على قوله و مخالفة القياس: ما خالف القياس و كثر استعماله، فورد في القرآن، فانه فصيح مثل: اسْتَحْوَذَ. و قال الخطيبي في- شرح التلخيص-: اما اذا كانت مخالفة القياس لدليل، فلا يخرج عن

---

١. القصص/ ٢٨.

كونه فصيحا. كما في سرر، فان قياس «سرير» ان يجمع على- افعلة، و فعلان- مثل ارغفة، و رغفان.

و قال الشيخ بهاء الدين: ان عنى الدليل: ورود السماع، فذلك شرط لجواز الاستعمال اللغوي، لا الفصاحة، و ان عنى دليلا يصيره فصيحا، و ان كان مخالفا للقياس: فلا دليل في سرر على الفصاحة، الا وروده في القرآن، فينبغي- حينئذ- ان يقال: ان مخالفة القياس انما تخل بالفصاحة: حيث لم يقع في القرآن الكريم.

قال: و لقائل ان يقول- حينئذ-: لا نسلم: ان مخالفة القياس تخل بالفصاحة و يسند هذا المنع بكثرة ما ورد منه في القرآن، بل مخالفة القياس مع قلة الاستعمال مجموعهما هو المخل.

قلت: و التحقيق: ان المخل هو قلة الاستعمال وحدها، فرجعت الغرابة و مخالفة القياس: الى اعتبار قلة الاستعمال و التنافر كذلك، و هذا كله تقرير: لكون مدار الفصاحة على كثرة الاستعمال، و عدمها على قلته، قال الشيخ بهاء الدين: مقتضى ذلك- ايضا- ان كل ضرورة ارتكبها شاعر، فقد اخرجت الكلمة عن الفصاحة.

و قد قال حازم القرطاجني في- منهاج البلغاء-: الضرائر الشائعة منها: المستقبح و غيره، و هو ما لا تستوحش منه النفس، كصرف ما لا ينصرف، و قد تستوحش منه في البعض: كالأسماء المعدولة، و اشد ما تستوحشه تنوين افعل منه، و مما لا يستقبح: قصر الجمع الممدود و مد الجمع المقصور، و اقبح الضرائر الزيادة المؤدية لما ليس اصلا في كلامهم، كقوله: ادنو فانظور، اي: انظر، و الزيادة المؤدية لما يقل في الكلام، كقوله: فاطأت شيمالى، أي: شمالى، و كذلك النقص المجحف، كقوله، اي: لبيد: (درس المنا بمتالع فابان) اراد: المنازل، و كذلك العدول عن صيغة لاخرى، كقول

الحطينة:[1]

فيها الزجاج و فيها كل سابغة　　　جدلاء محكمة من نسج سلام

اراد سليمان عليه السلام.

و اطلق الخفاجي في- سر الفصاحة-: ان صرف غير المنصرف و عكسه- في الضرورة- مخل بالفصاحة.

و قال الشيخ بهاء الدين: عد بعضهم من شروط الفصاحة: ان لا تكون الكلمة مبتذلة، اما لتغيير العامة لها: الى غير اصل الوضع، كالصرم للقطع، جعلته العامة للمحل المخصوص، و اما لسخافتها في اصل الوضع كاللقالق، و لهذا عدل في التنزيل الى قوله: ﴿فَأَوْقِدْ لِي يا هامانُ عَلَى الطِّينِ﴾[2] لسخافة لفظ الطوب و ما رادفه، كما قال الطيبي: و لاستثقال جمع الأرض لم تجمع في القرآن. و جمعت السماء، و حيث اريد جمعها قال: ﴿وَ مِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ﴾[3] و لاستثقال اللب لم يقع في القرآن و وقع فيه جمعه، و هو: الألباب، لخفته.

اقسام الكلمة

و قد قسم حازم في- المنهاج-: الابتذال و الغرابة، فقال: الكلمة على أقسام، الأول: ما استعملته العرب دون المحدثين، و كان استعمال العرب له كثيرا في الأشعار و غيرها، فهذا حسن فصيح.

---

١ . شرح الجمل الزجاجي، ج ٣، ص ٢٢٦.

٢ . القصص/ ٣٨.

٣ . الطلاق/ ١٢.

الثاني: ما استعملته العرب قليلا، و لم يحسن تأليفه و لا صيغته، فهذا لا يحسن ايراده.

الثالث: ما استعملته العرب، و خاصة المحدثين دون عامتهم، فهذا حسن جدا، لأنه خلص من حوشية العرب، و ابتذال العامة.

الرابع: ما كثر في كلام العرب، و خاصة المحدثين، و عامتهم، و لم يكثر في السنة العامة، فلا بأس به.

الخامس: ما كان كذلك، و لكنه كثر في السنة العامة. و كان لذلك المعنى اسم استغنت به الخاصة عن هذا، فهذا يقبح استعماله لابتذاله.

السادس: ان يكون ذلك الاسم كثيرا عند الخاصة و العامة و ليس له اسم آخر، و ليست العامة احوج الى ذكره من الخاصة، و لم يكن من الأشياء التي هي انسب بأهل المهن، فهذا لا يقبح، و لا يعد مبتذلا مثل: لفظ الرأس، و العين.

السابع: ان يكون كما ذكرناه، الا ان حاجة العامة له أكثر فهو كثير الدوران بينهم، كالصنايع، فهذا مبتذل.

الثامن: ان تكون كلمة كثيرة الاستعمال عند العرب و المحدثين لمعنى، و قد استعملها العرب نادرا لمعنى آخر، فيجب ان يجتنب هذا- ايضا-.

التاسع: ان تكون العرب و العامة استعملوها دون الخاصة، و كان استعمال العامة لها من غير تغيير، فاستعمالها على ما نطقت به العرب ليس مبتذلا، و على التغيير قبيح مبتذل.

ثم اعلم: ان الابتذال في الألفاظ و ما تدل عليه، ليس وصفا ذاتيا، و لا عرضا لازما، بل لا حقا من اللواحق المتعلقة بالاستعمال في زمان دون زمان، و صقع دون صقع،

انتهى.

اذا عرفت ذلك فلنعد الى ما كنا فيه، فنقول: قد تحصل مما ذكرنا ان المخالفة للقياس المخلة بالفصاحة، ما لم تكن لعلة، كدفع اللبس و لا ثبتت من الواضع، (نحو: الأجلل، بفك الادغام- في قوله-) اي: الفضل بن قدامة بن عبد اللّه، المكني «بأبي النجم»:[1]

انت مليك الناس ربا فاقبل — الحمد للّه العلي الأجلل

الواهب الفضل الوهوب المجزل — اعطى فلم يبخل و لم يبخل

(و القياس) المستنبط التصريفي، يقتضي ان يقال: (الأجل)- بالادغام- لما تقدم من ان اجتماع المثلين، يوجب الادغام، و لا موجب للعدول عنه، هذا، و لكن اعترض ذلك: بان الحكم بعدم فصاحة الأجلل، يوجب الحكم بأنه ليس بكلمة، اذ هو غير ثابت عن الواضع فهو غير موضوع، فليس بكلمة، لأن الموضوع الأجل- بالادغام-.

و اجيب عن ذلك: بأن تصريحهم بان اصل الاجل: الأجلل، يقتضي الحكم: بكون الأجلل موضوعا، اذ لا يمكن القول بوجود الفرع من دون وجود الأصل، غاية الأمر، ان يقال: انه انتسخ استعماله، فيكون وضعا غير مستقر، و ياله من نظائر، و قد بينا بعضها في- المكررات، في باب التصريف- و قلنا هناك: الفرعية غير متوقفة على استعمال الأصل، فراجع، و قد اشار الى ذلك الشارح- ايضا-.[2]

قال في- شرح التصريف- و أماتوا: ماضي يدع، و يذر، يعنى لم يسمع من العرب:

---

[1] . مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح، ج ۱، ص ۱۴.

۲ . المفردات / ۲۷۳.

ودع، و لا وذر، و سمع: يدع، و يذر، فعلم انهم اماتوهما، اي تركوا استعمالهما.[١] قال في- الصحاح- قولهم: دعه، اي: اتركه، و اصله: ودع يدع، و قد اميت ماضيه، لا يقال: ودعه، و انما يقال: تركه، و لا وادع، و لكن يقال: تارك، و ربما جاء في الضرورة في الشعر، ودع، فهو مودوع، قال الشاعر:[٢]

ليت شعري عن خليلى ما　　　الذي غاله في الحب حتى ودعه

و قال- ايضا-:[٣]

اذا ما استحمت ارضه من سمائة　　　جزى و هو مودوع و وادع مصدق

و ذره، اي: دعه، و هو يذره، اي: يدعه، اصله: و ذريذر اميت ماضيه، لا يقال: وذر، و لا واذر، و لكن يقال: ترك، و هو تارك، انتهى كلامه.[٤]

و في جعل «مودوع» من ضرورة الشعر: بحث، لأنه جاء في غير الضرورة، و لما كان هنا مظنة سؤال، و هو: انه اذا لم يكن ماضيهما، و لا فاعلهما، و لا مصدرهما، مستعملة، فما الدليل على ان- فائهما- واو؟ فأجاب بقوله: بقوله: و حذف- الفاء- دليل: على انه اي: الفاء-، واو، اذ لو كان ياء، لم يحذف، انتهى.

و يؤيد ما نحن بصدده: ما نسب الى- السكاكي-: من ان المشتقات مأخوذة من المصادر الخالية عن اللام و التنوين، و سائر اللواحق، لأن تلك المصادر لم تستعمل، بل لا يجوز ان تستعمل، لأن الاسم لا بد فيه من ان يتم باحد من اللواحق، ثم

---

١ . جامع المقدمات، ج ٢،ص ٢٣١.

٢ . الخصائص لابن الجني، ج ١، ص ١٤١ و ٢٧٨.

٣ . الخصائص لابن الجني، ج ٢، ص ١٤١٩ ـ ٦٨ و ١٨٧.

٤ . المصباح المنير، ص ١٩٤ – ١٩٥.

يستعمل.

الى هنا كان الكلام فيما يجب في فصاحة المفرد، خلوصه منه عند المشهور.

(قيل): يجب في (فصاحة المفرد، خلوصه مما ذكر، و من الكراهة في السمع)- ايضا- و الكراهة: (بأن يتبرأ السمع) و يمج (من سماعه، كما يتبرأ السمع من سماع الأصوات المنكرة) و يمج منها، (فان اللفظ من قبيل الأصوات، و الأصوات منها: ما تستلذ النفس سماعه، و منها: ما تستكرهه.

قال في- المثل السائر-: ان الألفاظ داخلة في حيز الاصوات لأنها مركبة من مخارج الحروف، فما استلذه السمع منها فهو الحسن و ما كرهه و نبا عنه، فهو القبيح.

و اذا ثبت ذلك: فلا حاجة الى ما ذكر من تلك الخصائص و الهيآت التى اوردها علماء البيان في كتبهم، لأنه اذا كان اللفظ لذيذا في السمع، كان حسنا، و اذا كان حسنا، دخلت تلك الخصائص و الهيآت في ضمن حسنه.

و قد رأيت جماعة من الجهال، اذا قيل لأحدهم: ان هذه اللفظة حسنة، و هذه قبيحة، انكر ذلك و قال: كل الألفاظ حسن، و الواضع لم يضع الا حسنا، و من يبلغ جهله الى ان لا يفرق بين لفظة الغصن، و لفظة العسلوج، و بين لفظة المدامة، و لفظة الاسفنط، و بين لفظة السيف و لفظة الخنشليل، و بين لفظة الأسد، و لفظة الغدوكس، فلا ينبغي ان يخاطب بخطاب، و لا يجاوب بجواب، بل يترك و شأنه، كما قيل: اتركوا الجاهل بجهله، و لو القى الجعر في رحله.

و ما مثاله في هذا المقام: الا كمن يسوى بين صورة زنجية سوداء مظلمة السواد، شوهاء الخلق، ذات عين محمرة، و شفة غليظة، كأنها كلوة، و شعر قطط، كأنه زبيبة، و بين صورة رومية، بيضاء، مشربة بحمرة، ذات خد اسيل. و طرف كحيل، و مبسم كأنما

نظم من اقاح و طرة كأنها ليل على صباح، فاذا كان بانسان من سقم النظر، ان يسوى بين هذه الصورة و هذه، فلا يبعد ان يكون به من سقم الفكر ان يسوى بين هذه الألفاظ و هذه، و لا فرق بين النظر و السمع في هذا المقام، فان هذا حاسة، و هذا حاسة، و قياس حاسة على حاسة مناسب فان عاند معاند في هذا، و قال: اغراض الناس مختلفة فيما يختارونه من هذه الأشياء، و قد يعشق الانسان صورة الزنجية التى ذممتها، و يفضلها على صورة الرومية التي و صفتها.

قلت في الجواب: نحن لا نحكم على الشاذ النادر، الخارج عن الاعتدال، بل نحكم على الكثير الغالب.

و كذلك: اذا رأينا شخصا يحب أكل الفحم مثلا، او اكل الجص و التراب، و يختار ذلك على ملاذ الأطعمة، فهل نستجيد هذه الشهوة او نحكم عليه بأنه مريض قد فسدت معدته، و هو محتاج الى علاج و مداواة، و من له ادنى بصيرة: يعلم ان للالفاظ في الادن نغمة لذيذة كنغمة اوتار، و صوتا منكرا كصوت حمار، و ان لها في الغم ايضاً حلاوة كحلاوة العسل، و مرارة كمرارة الحنظل، و هي على ذلك تجري مجرى النغمات و الطعوم، و لا يسبق و همك ايها المتأمل الى قول القائل الذي غلب عليه غلظ الطبع، و فجاجة الذهن: بان العرب اكانت تستعمل

من الألفاظ كذا و كذا، فهذا دليل: على انه حسن، بل ينبغي ان تعلم: ان الذي نستحسنه نحن في زماننا هذا، هو الذي كان عند العرب مستحسنا، و الذي نستقبحه هو الذي كان عندهم مستقبحا، و الاستعمال ليس بدليل على الحسن، فانا نحن نستعمل الآن من الكلام ما ليس بحسن، و انما نستعمله لضرورة، فليس استعمال الحسن بممكن في كل الأحوال، و هذا طريق يضل فيه غير العارف بمسالكه، و من لم

يعرف صناعة النظم و النثر، و ما يجده صاحبها من الكلفة في صوغ الألفاظ و اختيارها: فانه معذور في ان يقول ما قال:[1]

لا يعرف الشوق الا من يكابده و لا الصبابة الا من يعانيها

و مع هذا: فان قول القائل: بان العرب كانت تستعمل من الألفاظ كذا و كذا، و هذا دليل على انه حسن، قول فاسد، لا يصدر الا عن جاهل، فان استحسان الألفاظ و استقباحها، لا يؤخذ بالتقليد من العرب، لأنه شيء ليس فيه للتقليد مجال، و انما هو شيء له خصائص و هيآت و علامات، اذا وجدت علم حسنه من قبحه، و قد تقدم الكلام على ذلك في باب الفصاحة و البلاغة، و اما الذي نقلد العرب فيه من الألفاظ: فانما هو الاستشهاد بأشعارها على ما ينقل من لغتها، و الأخذ باقوالها في الأوضاع النحوية: في رفع الفاعل، و نصب المفعول، و جر المضاف اليه، و جزم الشرط، و اشباه ذلك، و ما عداه فلا، و حسن الألفاظ و قبحها: ليس اضافيا الى زيد دون عمرو، او الى عمرو دون زيد، لأنه وصف ذووى لا يتغير بالاضافة، الا ترى: ان لفظة: المزنة- مثلا- حسنة عند الناس كافة، من العرب و غيرهم، و هلم جرا، لا يختلف احد في حسنها، و كذلك لفظة: البعاق، فانها قبيحة عند الناس كافة، من العرب و غيرهم، فاذا استعملتها العرب، لا يكون استعمالهم اياها مخرجا لها من القبيح، بل يعاب مستعملها، و يغلظ له التنكير حيث استعملها.

و قال في موضع آخر: اعلم: ان الألفاظ تجري من السمع مجرى الأشخاص من البصر، فالألفاظ الجزلة، تتخيل في السمع كاشخاص عليها مهابة و وقار، و الألفاظ الرقيقة، تتخيل كاشخاص ذي دماثة و لين اخلاق، و لطافة مزاج.

---

[1] . شرح الجمل الزجاجي، ج ۱، ص ۹۳؛ كتاب الافعال، ص ۱۹۵.

و لهذا ترى: الفاظ- ابي تمام- كأنها رجال قد ركبوا خيولهم و استلأموا سلاحهم، و تأهبوا للطراد، و ترى ألفاظ البحترى كأنها نساء حسان، عليهن غلائل مصبغات، و قد تحلين باصناف الحلى. و مثال الكراهة في السمع: (نحو الجرشى- في قول ابي الطيب-) احمد بن الحسين بن الحسن بن عبد الصمد الجعفي الكندي الكوفي المتنبى قيل: انما قيل له «المتنبي» لأنه ادعى النبوة في بادية سماوة، و تبعه خلق كثير من بنى كلب و غيرهم، فخرج اليهم «لؤلؤ» امير حمير، نائب كافور الاخشيدى، فاسره و تفرق اصحابه، و حبسه طويلا ثم استتابه و اطلقه، و له تاريخ مملوء بالحوادث الغريبة، فمن اراد الاطلاع عليه، فعليه مراجعة الكتب المعدة لذلك، قيل: قتل هو و ابنه و غلامه، بالقرب من النعمانية.

(فى مدح سيف الدولة «ابي الحسن» علي) بن عبد اللّه بن حمدان (مبارك الاسم اغر اللقب كريم الجرشى، اي: النفس)، اي: الشخص و الذات، (شريف النسب، فالاسم مبارك، لموافقة اسمه اسم امير المؤمنين علي) بن أبي طالب عليه السلام، قيل: لأشعاره بالعلو، و قيل: لا بعد ان تجعل البركة لموافقة اسمه اسم اللّه تعالى، فتأمل.

(و اللقب مشهور بين الناس)، اذ كل احد يعرف: ان سيف الدولة هو الممدوح لا غيره، (و الاغر من الخيل: الابيض الجبهة)، قال في- المصباح-: الغرة في الجبهة، بياض فوق الدرهم، و فرس اغرّ، و مهرة غراء، مثل: احمر و حمراء، و رجل اغر: صبيح، او سيد في قومه، انتهى.[1]

(ثم استعير) لفظة الاغر، (لكل واضح معروف)، ممتاز بين صنفه، و لا يخفى وجه المناسبة.

---

١. المصباح المنير، ص ٤٤٤.

قال- الثعالبي، في اليتيمة-: كان بنو حمدان ملوكا، اوجههم للصباحة و السنتهم للفصاحة، و ايديهم للسماحة، و اعقلهم للرجاحة، و سيف الدولة مشهورا بسيادتهم، و واسطة قلادتهم، و حضرته مقصد الوفود، و مطلع الجود، و قبلة الآمال، و محط الرحال، و موسم الادباء و حلبة الشعراء، و يقال: انه لم يجتمع بباب احد من الملوك بعد الخلفاء: ما اجتمع ببابه من شيوخ الشعر، انتهى.

قيل: انه شريف النسب، لكونه من بني العباس عم النبيﷺ (و فيه)، اي: في اشتراط الخلوص من الكراهة في السمع، (نظر)، لان هذا الاشتراط: يشبه تحصيل الحاصل، (لانها)، اي: الكراهة في السمع، (داخلة تحت الغرابة المفسرة بالوحشية) المفسرة بما يتنفر عنه الطبع، و ذلك (لظهور: ان الجرشى، اما من قبيل تكأكأتم و افرنقعوا، او الجحيش و اطلخم)، المحتاج كل واحد في معرفته الى ان ينقر، و يبحث عنه في كتب اللغة المبسوطة مع كونه ثقيلا على السمع، كريها على الذوق، حسب ما بين فيما تقدم (و قد ذكر هنا) في بيان وجه النظر: (وجوه اخر)، غير خالية عن مناقشة و اشكال.

(الاول: انها)، اى: الكراهة فى السمع، اذا وجدت فى الكلمة، (ان ادت الى الثقل) على اللسان، عسر النطق بها، سواء كان متناهيا في ذلك، بأن تكون من قبيل همخع، أو غير متناه فى ذلك، بأن تكون من قبيل مستشزرات، (فقد دخلت) الكراهة بهذا الوصف (تحت التنافر)، الذى تقدم بيانه، و تقدم اشتراط الخلوص منه فى فصاحة الكلمة، فاشتراط ذلك: يغنى عن اشتراط الخلوص من الكراهة فى السمع.

(و الا)، أى: و ان لا تؤدى الى الثقل على اللسان، و عسر النطق بها، (فلا تخل) الكراهة بهذا الوصف، أعنى: غير المؤدية الى الثقل المذكور (بالفصاحة).

(الثاني: ان ما ذكره هذا القائل في بيان هذا الشرط، ان اللفظ من قبيل الاصوات، فاسد، لان اللفظ ليس بصوت، بل كيفية له كما عرف في محله) قال في- التصريح-: و المراد باللفظ هنا، الملفوظ به، و هو الصوت من الفم و قال المحشي- معلقا عليه-: ان قيل: الصوت فعل الصائت، لانه مصدر صات بصوت، و هو ليس بلفظ، بل اللفظ هو الكيفية الحاصلة من المصدر.

و اجيب: بأن الصوت يستعمل بمعنيين، بمعنى: المصدر المذكور و بمعنى الاسم الذى هو الكيفية الحاصلة من المصدر قال القوشجى فى شرح قول الخواجه فى بحث المسموعات و يعرض له كيفية مميزة يسمى باعتبارها حرفا و الحرف تلك الكيفية العارضة عند الشيخ و ذلك الصوت المعروض عند بعض و مجموع العارض و المعروض عند آخرين و عبارة المتن يحتملها انتهى؛ و هو المراد هنا.

(و ضعف هذين الوجهين ظاهر)، قال المحشي: اما الاول، فلأن عدم التأدي الى الثقل: لا يوجب عدم الاخلال بالفصاحة، لجواز ان يكون لأمر آخر، بأن يكون الفصحاء كما احترزوا عن الألفاظ الثقيلة على اللسان، احترزوا عن الألفاظ الكريهة على السمع، و هذا معنى مناسب للاخلال، كما صرح بذلك في تفسير الوحشي الغليظ، فراجع.

و اما الثاني: فلأنه قد اورد النظر في المتن، فينبغي ان يكون بيان وجه النظر، جاريا على ما ذكره القيل في المتن، و لم يذكر فيه ان اللفظ من الأصوات، فكيف ينسب اليه: انه ذكر في بيان هذا الشرط: ان اللفظ من قبيل الأصوات؟ و لو سلم انه ذكره و لو في محل آخر، فالقول بان اللفظ صوت يعتمد على مخرج من مخارج الحروف: مشهور بين الادباء، كما صرح به في اول كتاب- شرح الأمثلة- و هم لا يلتفتون الى التدقيق

الفلسفي: من ان اللفظ ليس بصوت بل هو كيفية عارضة عليه، انتهى بزيادة منا للتوضيح، لكنه ينافي ما نقلناه عن محشى التصريح.

و الحاصل: ان الوجه الأول، مخالف لما صرح به في تفسير الوحشى الغليظ، و الوجه الثاني، مبنى على التدقيق الفلسفي، و الادبا، لا يلتفتون اليه، فتأمل.

و (الثالث: ان الكراهة في السمع)، ليست من اوصاف اللفظ و لا راجعة اليها، بل هي (راجعة الى النغم)، و جرس الصوت، و كيفيته (فكم من لفظ فصيح: يستكره في السمع، اذا ادّي بنغم غير متناسبة، و صوت منكر، و كم من لفظ غير فصيح: يستلذ اذا أدّى) و تلفظ (بنغم مناسبة، و صوت طيب)، و الحاصل: ان الكراهة في السمع، ليست الا من قبيح الصوت، لا من ذات اللفظ، فلو اشترط في فصاحة الكلمة: الخلوص عنها، لخرج كثير من الكلمات المتفق على فصاحتها، ككلمات القرآن الكريم عن الفصاحة، اذا نطق بها و قرأها قار كريه الصوت، و الشاهد على ذلك: هو الذوق و الوجدان.

و لهذا الوجه حكاية، ذكرها السعدي في كتابه- الگلستان- و ان رده الشارح بقوله: (و ليس) هذا الوجه- ايضا- (بشيء) مفيد، للرد على القيل، و ذلك: (للقطع باستكراه- الجرشي- دون) مرادفه، اعني: (النفس، سواء ادّى) و تلفظ (بصوت حسن او غيره) من الأصوات المنكرة، (و كذا جفخت، و ملع)، فانهما مستكرهان كذلك، (دون فخرت، و علم)، فانهما غير مستكرهين كذلك.

و الحاصل: ان الكراهة في السمع، ليست كما توهم في الوجه الثالث، ناشئة من قبح الصوت، بل هي ناشئة من ذات اللفظ، و الا لزم ان يكون الجرشي غير مكروه، الا اذا تلفظ به قار قبيح الصوت و ليس كذلك، للقطع بكراهته دون مرادفه، و ان نطق به

حسن الصوت، لأن تنفر الطبع من المسموعات، و كراهتها على السمع لا سيما الألفاظ: لا يكون الا بكون ذاتها مما يتنفر منه، الطبع، بحيث يكون ثقيلا على السمع، كريها على الذوق، حسبما بين في تفسير الوحشي الغليظ، فتدبر جيداً.

و (الرابع: ان مثل ذلك)، اى: مثل- الجرشي- مما فيه الكراهة في السمع، (واقع في التنزيل، كلفظ «ضِيزى»)- بكسرة، فسكون، ففتحة- فى قوله تعالى: ﴿تِلْكَ إِذاً قِسْمَةٌ ضِيزى﴾[1] قال في- مجمع البحرين- قسمة ضيزى، اي: ناقصة، و يقال: جائرة، من قولهم: ضازه حقه، اي: نقصه، و ضاز في الحكم، اي: جار فيه، و انما كسروا- الضاد- لتسلم- الياء- لأنه ليس في الكلام فعلى صفة، و انما هو من بناء الاسماء، كالشعرى، قال- الجوهري-: و حكى ابو حاتم، عن ابي زيد، انه سمع بعض العرب قهمز ضيزى، انتهى.[2]

قال في- شرح النظام- و لا تقلب- ياء فعلى:- واوا- في الصفة لكن تكسر ما قبلها، فتسلم- الياء- نحو: مشية حيكى، اذا كان فيها حيكان، اي: تبختر، و قسمة ضيزى، اذا كان فيها ضيز، اي: جور، و هذان وصفان مطلقاً، اذ لا يلزمهما الاستعمال- بالألف و اللام- حينما يوصف بهما، و اصلهما: حيكى، و ضيزى- بالضم- ابدلت الضمة كسرة، فسلمت- الياء- و انما حكموا: بان اصلهما الضم، لأن فعلى- بالكسر- عزيز في الصفات، انتهى.[3]

---

١ . النجم/ ٢٢.

٢ .مجمع البحرين، ج ٤، ص ٢٣.

٣ . شرح النظام، باب فعل.

(و دسر)- بضم الأول و الثاني- في قوله تعالى: ﴿ذاتِ أَلْواحٍ وَ دُسُرٍ﴾[1] جمع دسار، ككتب، و كتاب، و هي: خيوط يشد بها ألواح السفينة، و قيل: هي المسامير، واحدها دسار، و اصل الدسر: الدفع بالشدة، و انّما سميت المسامير دسرا لأنه يدفع بها منافذ السفينة (و نحو ذلك) من الألفاظ الغريبة المنفورة، (و فيه)، اى: في الوجه الرابع (- ايضا- بحث، لأنه) و ان سلمنا كون «ضِيزى و دُسُرٍ» مما فيه الكراهة في السمع، و سلمنا: ان الكراهة في السمع سبب للاخلال بالفصاحة، لكنه (قد يعرض لأسباب الاخلال بالفصاحة ما يمنع السببية، فيصير اللفظ) المكروه غير الفصيح: (فصيحا، فان مفردات الألفاظ تتفاوت باختلاف المقامات- كما سيجىء في الخاتمة-) قبل اسطر من آخر الكتاب، من قوله: «فان لكل مقام مقالا، لا يحسن فيه غيره، و لا يقوم مقامه» انتهى.

(و لفظ «ضِيزى و دُسُرٍ» كذلك)، قال- ابن حاجب في أماليه-: ان الشىء قد يكون غير فصيح، فيلحقه امر فيجعله فصيحا، كقوله تعالى: ﴿أَ وَ لَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾[2] فان الفصيح: بدء يبدأ، بل لا يكاد يسمع ابدا، قال اللّه تعالى: ﴿كَما بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾[3] لكن فصح «يُبْدِئُ هاهنا لما حسنه من التناسب مع قوله يُعِيدُهُ.

قال في- الاتقان- اعلم: ان المناسبة امر مطلوب في اللغة العربية يرتكب لها امور

---

١. القمر/ ١٣.

٢. العنكبوت ٢٢١.

٣. الاعراف/ ٢٦.

من مخالفة الاصول، الى ان قال: السابع عشر: ايثار اغرب اللفظتين، نحو «قِسْمَةٌ ضِيزى» و لم يقل «جائزة» ﴿لَيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ﴾[1] و لم يقل: جهنم، او النار، و قال في المدثر: ﴿سَأُصْلِيهِ سَقَرَ﴾[2] و في سأل ﴿إِنَّها لَظى﴾[3] و في القارعة ﴿فَأُمُّهُ هاوِيَةٌ﴾[4] لمراعاة فواصل كل سورة.

قال في- المثل السائر-: حضر عندي في بعض الأيام رجل متفلسف، فجرى ذكر القرآن الكريم، فأخذت في وصفه، و ذكر ما اشتملت عليه الفاظه و معانيه من الفصاحة و البلاغة.

فقال ذلك الرجل: و اي فصاحة هناك؟ و هو يقول: ﴿تِلْكَ إِذاً قِسْمَةٌ ضِيزى﴾[5] فهل في لفظة- ضيزى- من الحسن ما يوصف فقلت له: اعلم: ان لاستعمال الألفاظ اسرارا، لم تقف عليها انت و لا انمتك، مثل ابن سيناء، و الفارابي، و لا من اضلهم، مثل ارسطاليس و افلاطون، و هذه اللفظة التي انكرتها في القرآن، و هي لفظة- ضِيزى- فانها في موضعها، لا يسد غيرها مسدها.

ألا ترى: ان السورة كلها التي هي سورة النجم، مسجوعة على حرف الياء، فقال

---

١. الهمزه/ ۴.

٢. المدثر/ ٢٦.

٣. المعارج/ ١٥.

٤. القارعه/ ٩

٥. النجم/ ٢٢.

تعالى: ﴿وَ النَّجْمِ إِذا هَوى ما ضَلَّ صاحِبُكُمْ وَ ما غَوى﴾[١] و كذلك الى آخر السورة، فلما ذكر الأصنام و قسمة الأولاد و ما كان يزعمه الكفار، قال تعالى: ﴿أَ لَكُمُ الذَّكَرُ وَ لَهُ الْأُنْثى تِلْكَ إِذاً قِسْمَةٌ ضِيزى﴾[٢] فجاءت اللفظة على الحرف المسجوع، الذي جاءت جميعها عليه، و غيرها لا يسد مسدّها في مكانها.

و اذا نزلنا معك- ايها المعاند- على ما تريد، قلنا: ان غير هذه اللفظة احسن منها، و لكنها في هذا الموضع لا ترد ملائمة لاخواتها و لا مناسبة، لأنها تكون خارجة عن حرف السورة، و سابين ذلك فأقول:

اذا جئنا بلفظة في معنى هذه اللفظة، قلنا: «قسمة جائرة، او ظالمة» و لا شك: ان جائرة، او ظالمة، احسن من ضيزى، الا انا اذا نظمنا الكلام فقلنا: «ا لكم الذكر و له الانثى تلك اذا قسمة ظالمة» لم يكن النظم كالنظم الأول، و صار الكلام كالشيء المعوز الذي يحتاج الى تمام، و هذا لا يخفى على من له ذوق و معرفة بنظم الكلام، انتهى و سيجيء- ايضا- نقل كلام منه في آخر- بحث التكرار- يوضح المقام. (و الفصاحة في الكلام، خلوصه) اي: الكلام من النقص في الصورة و المادة و الدلالة، اي: (من ضعف التأليف) اي التركيب (و) من (تنافر الكلمات)، اي: منافرة كل واحدة للاخرى، لا تنافر أجزاء كلمة واحدة، فان ذلك من فصاحة الكلمة- كما تقدم- (و) من (التعقيد)، و يأتي بيان كل واحد مفصلاً.

لا يقال: في قوله: (مع فصاحتها حال من الضمير في خلوصه) نظر، بل منع، اذ

---

١. النجم/ ٢٢.

٢. النجم/ ٢١ - ٢٢.

يلزم على ذلك ان يكون العامل في لفظة مع لفظة: الخلوص، بناء على ما صرح به- ابن مالك- من قوله:[١]

و لا تجز حالا من المضاف له   الا اذا اقتضى المضاف عمله

فيكون الظرف اعني: «مع» لغوا، و ذلك لا يصح، لما صرح به السيوطى- عند قوله-:

و موضع الحال يجيء جملة   كجاء زيد و هو ناو رحله

من انه يجب في الظرف، الذي يقع حالا: ان يكون مستقرا، كما في الخبر و الصفة.

فانه يقال: ان الحال في الحقيقة هو المتعلق، لا مع نفسها كالخبر و الصفة، كما صرح بذلك السيوطي- عند قول الناظم-:[٢]

و اخبروا بظرف او بحرف جر   ناوين معنى كائن او استقر

من ان المتعلق هو الخبر في الحقيقة، فكذلك الحال في المقام، فيصح الاتحاد و الاستقرار، فيصير المعنى: ان الفصاحة في الكلام: انتفاء ضعف تأليفه، و تنافر كلماته و تعقيده، حال كون ذلك الانتفاء مجتمعا و مقترنا لفصاحة كلماته.

و الى هذا المعنى اشار بقوله: (اي خلوصه مما ذكر، مع فصاحة الكلمات)، حاصله: انه لا بد في فصاحة الكلام، من ان يجتمع ذلك الانتفاء و فصاحة الكلمات، في الكلام، حتى يصير الكلام فصيحا، (و احترز) المصنف (به)، اي: بقوله: «مع فصاحتها» (عن نحو: زيد أجلل، و شعره مستشزر، و انفه مسرج)، فان هذه الثلاثة، و ان كانت واجدة: لانتفاء ضعف التأليف، و تنافر الكلمات و التعقيد، الا ان انتفاء تلك الامور فيها، لم يجتمع مع فصاحة الكلمات لان في الأول من هذه الثلاثة، كلمة غير

---

١ . شرح ابن عقيل، ج ١، ص ٦٤٣.

٢ . شرح ابن عقيل، ج ١، ص ٢١١.

فصيـــه و هى: اجلل، لانها مخالفة للقياس الصرفي، و في الثـاني منهـا: كلمـة غيـر فصيحة، و هي: مستشزر، لأن حروفها متنافرة، و كذلك الثالث منها: فيهـا كلمـة غيـر فصيحة، و هي: مسرج، لكونها غريبة، (و لا يجوز ان يكون) لفظة مع فصاحتها: (حالا من الكلمات، في) قول المصنف اعنى: (تنافر الكلمات، لأنه) اي: كون مع فـصاحتها حالا من الكلمات، (يستلزم: ان يكون) قيـدا للتنـافر فقـط، لا لخلـوص الكـلام مـن ضعف التأليف، و تالييه جميعا.

و- حينئذ- يصير مآل معنى المتن: ان اشتراط الخلوص مـن تنـافر الكلمـات فـي فصاحة الكلام، انما هو فيما كان كلمـات الكـلام فـصيحة لا فيمـا لـم تكـن كلماتـه فصيحة، فحينئذ يلزم: ان يكون (الكلام المشتمل علـى الكلمـات الغيـر الفـصيحة)، كالأمثلة الثلاثة المتقدمة، (متنافرة كانـت) حـروف تلـك الكلمـات غيـر الفـصيحة، كالمثال الثاني منها (ام لا) تكون حروف تلك الكلمات غير الفصيحة متنافرة، كـالأول و الثالث منها، يلزم: ان كلها (فصيحا، لأنه) اي: الكلام المشتمل على الكلمات غيـر الفصيحة بقسميه، (صادق عليه: انه خـالص مـن تنـافر الكلمـات، حـال كونهـا) اي: الكلمات (فصيحة).

و بعبارة اخرى: ليست الكلمات فـي الكـلام المـذكور فـصيحة، فـلا يـشترط فيـه خلوص الكلمات من التنافر، فالكلام المذكور فـصيح، سـواء كانـت حـروف كلماتـه متنافرة كالمثال الثاني، ام لا، كالمثال الأول و الثالث، و هذا المعنى غير مقصود قطعا، اذ مآل هذا المعنى الى انه لا يشترط في فصاحة الكلام، خلوصه من تنافر الكلمـات، الا اذا كان الكلمات فصيحة، بل المقصود: اشتراط انتفاء تنافر الكلمات، مـع اشـتراط فصاحة الكلمات، حتى تخرج الامثلة الثلاثة و نحوها عن الكلام الفصيح، (فـافهم):

فانه دقيق، و بالتأمل حقيق.

و اعلم: انه انما عرف ضعف التأليف و تالييه دون الخلوص منها، و ان كان الكلام فيه، لأن الخلوص مما ذكر، بمعنى العدم المضاف الى ضعف التأليف و تالييه، و العدم المضاف، لا يعرف الا بعد معرفة المضاف اليه، كما قال الحكيم المتأله السبزوارى.

لا ميز في الأعدام من حيث العدم و هو لها اذا بوهم ترتسم

و اوضحه في شرحه بقوله: لا ميز في الأعدام من حيث العدم، و هو اي: الميز لها، اي: للاعدام، اذا بوهم، اي: في وهم ترتسم تلك الأعدام، و ارتسامها في الوهم: باعتبار الاضافة الى الملكات فيتصور ملكات متمايزة، و وجودات متخالفة، و تضيف اليها: مفهوم العدم، فيحصل عنده اعدام متمايزة في الأحكام، و اما مع قطع النظر عن ذلك: فلا يتميز عدم عن عدم، انتهى.[1]

و قال بعض الفضلاء في توضيح مرامه: و انما صار ارتسامها في الوهم باعتبار الاضافة الى الملكات، لأن القوة الواهمة من القوى الجزئية، و مدركاتها امور جزئية، و جزئية مدركاتها بالاضافة الى الملكات، فالعداوة من حيث هي عداوة، كلى لا تدركها الواهمة، و انما الواهمة تدرك عداوة هذا الذئب، فتصير العداوة باضافتها الى هذا الذئب،- الذي هو امر وجودي- جزئيا مدركة للوهم، و كذلك العدم المطلق، لا يدركه الوهم، و اذا اضيف الى وجود، كعدم وجود زيد اي: رفع وجوده الى مهية، كعدم زيد، بمعنى: وصف مهيته بالعدم يصير جزئيا مدركا بالوهم، انتهى.

(و الضعف)، اي: ضعف التأليف: (ان يكون تأليف أجزاء الكلام)، اي: تركيب أجزائه سواء اوجب ذلك تعقيدا ام لا، و سيجيء وجه هذا التعميم- عند بيان التعقيد-

---

[1] . شرح منظومة، ص ٤٣.

عند قوله: «فذكر ضعف التأليف لا يكون مغنيا عن ذكر التعقيد» فانتظر.

(على خلاف القانون النحوى)، المستنبط من تتبع محاورات البلغاء، (المشتهر فيما بين معظم)، اي: اكثر (اصحابه)، اي:

النحو، (حتى يمتنع) ذلك التأليف، المشتمل على الخلاف المذكور- (عند الجمهور) من النحويين- (كالاضمار قبل الذكر لفظا و معنى)، في غير المواضع الستة الجائزة- عندهم-:

موارد جواز اضمار قبل الذكر

الأول: الضمير المرفوع- بنعم، و بئس، و نحوهما- نحو: نعم رجلا زيد، و بئس رجلا عمرو، بناء على ان المخصوص مبتدء و الخبر محذوف، او خبر لمبتدء محذوف، فالضمير المستتر فيهما: راجع الى رجلا، و هو متأخر لفظا و رتبة، و انما اجيز ذلك لأن هذا الضمير لا يفسر الا بالتميز، كما في «المغنى» و عن الفراء و الكسائي.

ان المخصوص هو الفاعل، و لا ضمير فيهما، و يرده: نعم رجلا كان زيد، و لا يدخل الناسخ على الفاعل، و انه قد يحذف نحو: بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا، و قد قالوا: لا يحذف الفاعل اصلا، و اما على القول:

بأن المخصوص مبتدء مؤخر، و الجملة قبله خبر مقدم، فالاضمار فيه ليس الا قبل الذكر لفظا، لعود الضمير حينئذ الى المخصوص؛ و هو مقدم رتبة.

الثاني: ان يكون الضمير مرفوعا بأول المتنازعين، بأن يعمل ثانيهما في المتنازع فيه، نحو: اكرمنى و اعطانى اخوك، فيعود الضمير المستتر في الاول، المتنازع فيه، و هو متأخر لفظا و رتبة، لانه جزء الجملة الثانية، قال السيوطي: و لم يبال بالاضمار قبل

الذكر للحاجة اليه.

و الثالث: ان يكون الضمير مخبرا عنه، فيفسره خبره، نحو: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا حَياتُنَا الدُّنْيا﴾[١] قال الزمخشري: هذا ضمير لا يعلم ما يعنى به، الا بما يتلوه، و اصله: ان الحياة الا حياتنا الدنيا، ثم وضع- هى- موضع الحياة، لان الخبر يدل عليها و يبينها.

الرابع: ضمير الشأن و القصة، نحو: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾[٢] اذا جعلت لفظة الجلالة مبتدء ثانيا، فهو يرجع الى الجملة بعده، و هي متأخرة لفظا و رتبة، اذ لا يجوز للجملة المفسرة، ان تتقدم هي و لا شيء من اجزانها على مفسرها، و منه: ﴿فَإِذا هِيَ شاخِصَةٌ أَبْصارُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾[٣] و الكوفيون يسمون هذا الضمير: «ضمير المجهول».

و الخامس: ان يجر الضمير- برب- و حكمه: و حكم ضمير: نعم و بئس، في وجوب كون مفسره تميزا، و كونه مفردا، و كونه مذكرا، فيقال: ربه امرأة، لا ربها، و اجاز الكوفيون مطابقته للتمييز في التأنيث و التثنية و الجمع، و ليس بمسموع.

السادس: ان يكون مبدلا منه الظاهر المفسر له، كضربته زيدا قال بعضهم: انه جائز بالاجماع، فتأمل.

هذا: هو المشهور- عندهم- و اما في غير هذه المواضع: فيجب ان يكون الضمير راجعا: اما لمتقدم مذكور لفظا، نحو: زيد قام و هند قامت، او لما دل عليه الفعل،

---

١ . البقره/ ٢٠٤.

٢ . التوحيد/ ١.

٣ . الانبياء/ ٩٧.

نحو: و لا يشرب الخمر حين يشربها و هو مؤمن، اي: لا يشرب الشارب، و من هذا القسم قوله تعالى: ﴿اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوى﴾[1] او لما دل عليه حال المشاهدة، نحو قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِذا بَلَغَتِ التَّراقِيَ﴾[2] اي: بلغت، و نظيره قوله تعالى: ﴿لِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ واحِدٍ مِنْهُمَا﴾[3] اي: لأبوى الميت.

و ان لم يكن الضمير راجعاً الى متقدم بأحد هذه الاقسام الثلاثة فان اتصل الضمير بالمفعول المتقدم، و عاد الى الفاعل المتأخر، فذلك جائز بالاجماع، نحو: ضرب بنته زيد، و لم يبال حينئذ بعود الضمير على المتأخر، لانه متقدم رتبة، و ان اتصل الضمير بالفاعل المتقدم، و عاد الى المفعول المتأخر، (نحو:

ضرب غلامه زيدا)، فذلك شاذ عند الجميع، و ممتنع عند الجمهور، (فانه غير فصيح)، لاستلزامه الاضمار قبل الذكر لفظا و معنى، اى: رتبة، و ذلك واضح، و قد اشار الى القسمين ابن مالك بقوله:[4]

و شاع نحو خاف ربه عمر　　　و شذ نحو زان نوره الشجر

و اعلم: انه (و ان كان مثل هذه الصورة) الاخيرة، (اعنى: ما اتصل بالفاعل) المتقدم، (ضمير المفعول به) المتأخر: (مما اجازه الاخفش، و تبعه ابن جنى، لشدة اقتضاء الفعل) المتعدى (للمفعول به. كا) قتضاء مطلق (الفعل ل لفاعل)، و نسب السيوطى الى ابن

---

١ . المائده ٨.

٢ . القيامه/ ٢٦.

٣ . النساء/ ١١.

٤ . البهجة المرضية، ج ١، ص ٨٦.

مالك: انه اتبع ابن جنى فقال: لأن استلزام الفعل للمفعول به يقوم مقام تقديمه.

قال في شرح التصريح و اختلف فى معنى جزاء الكلاب فقيل هو الضرب و الرمى بالحجارة و قال الاعلم ليس بشيىء و انما هو دعاء عليه بالابنة و الكلاب تتعاوى عند طلب السفاد و هذا من الطف الهجو انتهى.[١]

(و استشهد) ابن جنى بقوله:[٢]

جزى ربه عنى عدى بن حاتم جزاء الكلاب العاويات و قد فعل

(و) مثله قوله:[٣]

لما عصى اصحابه مصعبا ادى اليه الكيل صاعا بصاع

فانه عاد الضمير في البيتين الى المفعول المتأخر، و هو: عدى في الأول، و مصعبا في الثاني، (ورد: بأن الضمير) في البيتين (للمصدر المدلول عليه بالفعل، اي: رب الجزاء، و اصحاب العصيان)، فهما (كقوله تعالى: ﴿اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوى﴾[٤] اي: العدل)، و قوله لا يشرب الخمر، اي: الشارب، كما اشرنا اليه، و قيل: هما ضرورة- كما في السيوطي- (و اما قوله):[٥]

جزى بنوه ابا الغيلان عن كبر و حسن فعل كما يجزى سنمار

---

١ . التصريح على التوضيح، ج ١، ص ٢.

٢ . هذا البيت لحسان بن ثابت الانصاري انظر موسع، ص ٧١.

٣ . الصبح الاعشى، ج ٢، ص ٣٢۴.

٤ . المانده/ ٨.

٥ . هذا البيت لابن سعد انظره الاغاني، ج ٢، ص ۴٢٣.

(و قوله:[1]

الا ليت شعرى هل يلومن قومه زهيرا على ما جز من كل جانب)

مما لا يعقل عود الضمير على المصدر، المدلول عليه بالفعل، لأن الجزاء في البيت الأول، و الملامة في البيت الثاني، لا يعقل ان لهما بنون و قوم، (فشاذ لا يقاس عليه)، و اما (التنافر) فهو: (ان يكون الكلمات ثقيلة على اللسان)، بسبب اجتماع بعضها مع بعض سواء كان كل واحدة منها فصيحة غير متنافرة الحروف، ام لا، و يظهر وجه هذا التعميم، عند البحث عن امدحه، فتأمل.

(فمنه ما هو متناه في الثقل، كقوله)، اي: احد شعراء الجن (و ليس قرب قبر حرب- اسم رجل-) قيل: هو حرب بن امية (قبر) نقل عن عجائب المخلوقات، ان من الجن نوعا يقال له: الهاتف، صاح واحد منهم على حرب بن امية فمات، فقال ذلك الجن هذا البيت، و (صدره)، اي: البيت: («و قبر حرب بمكان قفر» اي: حال من الماء و الكلأ).

قال- الباقلاني، في اعجاز القرآن- في رد من قال: لا سبيل لنا الى العلم بعجز الجن عن مثل القرآن: ان القوم الى الآن يعتقدون مخاطبة الغيلان، و لهم اشعار محفوظة مروية في دواوينهم، ثم نقل ابياتاً من لسانهم الى ان قال: و اذا كان القوم يعتقدون كلام الجن و مخاطبتهم، و يحكون عنهم، و ذلك القدر المحكى لا يزيد امره على فصاحة العرب، صح ما وصف عندهم من عجزهم عنه، كعجز الانس و يبين ذلك من القرآن، ان اللّه تعالى حكى عن الجن ما تفاوضوا فيه من القرآن، فقال تعالى: ﴿وَ إِذْ صَرَفْنا إِلَيْكَ نَفَراً مِنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ- فَلَمَّا حَضَرُوهُ قالُوا أَنْصِتُوا

[1] . هذا البيت قال لعلي بن يحيى المنجم الصبح الاعشى، ج ١، في صناعة الانشاء، ج ٢، ص ٢٨٦.

﴿فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلى قَوْمِهِمْ مُنْذِرِينَ﴾[1] الى آخر ما حكى عنهم فيما يتلوه، فاذا ثبت انه وصف كلامهم، و وافق ما يعتقدونه من نقل خطابهم، صح ان يوصف الشيء المألوف: بأنه ينحط عن درجة القرآن في الفصاحة، انتهى.

بيان النيشابوري في وجود الجن

و في تفسير النيشابوري: ان من الناس من انكر وجود الجن لوجوه:

الاول: لو كان موجودا. فان كان جسما كثيفا، لوجب ان يراه كل من كان سليم الحس، لكنا لا نراه و ان كان جسما لطيفا، لوجب ان يتمزق و يتفرق عند هبوب الريح العاصفة، و لزم- ايضا- ان لا يقدر على الأعمال الشاقة، التي ينسبها اليه المثبتون.

و الجواب: انه لم لا يجوز ان يكون جوهرا مجردا، و بتقدير، ان يكون جسما كثيفا، فلم لا يجوز ان يصرف اللّه عنه ابصار الانسان لحكمة في ذلك- كما قال عز من قائل: ﴿إِنَّهُ يَراكُمْ هُوَ وَ قَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لا تَرَوْنَهُمْ﴾[2] و على تقدير: كونه جسما لطيفا، فلم لا يجوز ان يكون تركيبه محكما كالأفلاك؟

الوجه الثاني، قالوا: الظاهر الغالب: انهم لو كانوا في العالم لخالطوا الناس، و شوهد منهم العداوة و الصداقة، و ليس كذلك، و اهل التغريم اذا قابوا من صنعتهم، يكذبون أنفسهم فيما ينسبون الجن اليهم و مجال المنع في هذا الوجه لا يخفى. لثبوت الاختلاط و العداوة منهم بالنسبة الى كثيرين، قال عز من قائل: ﴿قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ

---

١. الاحقاف/ ٢٩.

٢. الاعراف/ ٢٧.

أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ﴾.[۱]

الوجه الثالث، قالوا: ان اخبار الأنبياء عنهم لا يفيد اثباتهم، اذ على تقدير ثبوتهم يجوز ان يقال: ان كل ما اتى به الأنبياء، فانما حصل باعانة الجن، فمن الجائز ان حنين الجذع- مثلاً- كان بسبب نفوذ الجن، و كل فرع ادى الى ابطال الأصل: فهو باطل، و الجواب: ان الدليل الدال على صحة نبوتهم، يدل على صحة اخبارهم، و منها وجود الجن، و الشياطين، انتهى.

و اعلم: ان هذا القسم من التنافر، يسمى: «بالمعاظلة» قال في- المثل السائر-: القسم الثاني من المعاظلة اللفظية، تختص بتكرير الحروف، و ليس ذلك مما يتعلق بتكرير الألفاظ، و لا بتكرير المعاني و انما هو تكرير حرف واحد او حرفين، في كل لفظة من ألفاظ الكلام المنثور او المنظوم، فيثقل- حينئذ- النطق به، فمن ذلك قول بعضهم:[۲]

و قبر حرب بمكان قفر   و ليس قرب قبر حرب قبر

فهذه القافات و الراءات، كأنها في تتابعها سلسلة، و لا خفاء بما في ذلك من الثقل، و كذا ورد قول الحريري في مقاماته:[۳]

و ازور من كان له زائرا   و عاف عافي العرف عرفانه

فقوله: «و عاف عافي العرف عرفانه» من التكرير المشار اليه و كذلك ورد قوله- ايضا، في رسالتيه اللتين صاغهما على حرفي السين و الشين- فانه اتى في احداهما

---

۱. الجن/ ۱.

۲. و هل هذا البيت من الانسان او من الاجنة، يختلف انظر البيان و التبين، ج ۱، ص ۷۴.

۳. مقامات الحريري، ص ۱۶۳؛ الصبح الاعشى، ج ۲، ص ۲۹۳.

بالسين في كل لفظة من الفاظها، و اتى في الاخرى بالشين في كل لفظة من الفاظها، فجاتتا كأنهما رقى العقارب، او خذروفة الغرانم، و ما اعلم كيف خفى ما فيهما من القبح على مثل الحريري، مع معرفته بالجيد و الردي من الكلام؟؟.

و يحكى عن بعض الوعاظ: انه قال- في جملة كلام اورده-: «جنى جنات و جنات الحبيب، فصاح رجل من الحاضرين في المجلس، و ماد و تغاشى، فقال له رجل كان بجانبه: ما الذي سمعت حتى حدث بك هذا؟ فقال: سمعت جيما في جيم فى جيم، و هذا من اقبح عيوب الألفاظ.

و مما جاء منه قول ابي الطيب المتنبي- في قصيدته التى مطلعها-:[1]

(ا تريهـــا لكثـــرة العـــشاق)

كيف ترثى التي ترى كل جفن ... رائها غير جفنها غير راقي

و هذا و امثاله، انما يعرض لقائله في نوبة الصرع، التي تنوب في بعض الأيام.

و من هذا القسم، قول الشاعر المعروف- بكشاجم-،[2] في قصيدته التي مطلعها:

(داو خماري بكـأس[3] خمـر)

و الزهـر و القطـر فـي رباهـا ... ما بين نظم و بين نثـر

حـــدائق كـــف كـــل ريـــح ... حل بها خيط كل قطر

و هذا البيت يحتاج الناطق به: الى «بركار» يضعه في شدقه حتى يديره لـه، و علـى

---

١ . خزانة الادب، ج ١، ص ٣٠٩ و ج ٢، ص ٣١٠.

٢ . هو محمود بن الحسين بن نصر الشاعر المعروف بكشاجم انظر احواله فوات الوفيـات، ج ٤، ص ٩٩؛ الشذرات الذهب، ج ٣، ص ٣٧؛ سير اعلام البلاء، ج ١٦، ص ٢٨٥.

٣ . المثل السائر في ادب الكاتب و الشاعر، ج ١، ص ٢٩٠ و عنوان ٢٨٨.

هذا الاسلوب ورد قول بعضهم- و هو البيت المشهور الذي يتذاكره الناس-:[١]

مللت مطال مولود مفدى   مليح مانع منى مرادي

و هذه الميمات كانها عقد متصلة بعضها ببعض، انتهى.[٢]

(و منه)، اي: من التنافر، (ما دون ذلك مثل قوله: اي قول ابى تمام:[٣]

كريم متى امدحه امدحه و الورى   معي و اذا ما لمته لمته وحدي

(و الورى) بمعنى الخلائق، (مبتدأ خبره معى، و الواو للحال) اي: اذا مدحته مدحته حال كون الورى معي في مدحه، اي: حال كونهم يساعدونني جميعا في مدحه، لعموم احسانه فيهم، و لكونه مجمعا للصفات الحسنة، و الاخلاق المستحسنة، (اي: لا يشاركنى احد في ملامته)، اي: لم يساعدني احد في ملامته، (لأنه انما يستحق المدح دون الملامة)، فلذلك لا يساعدني و لا يوافقنى احد في لومه، حاصله: ان لا مقتضى للوم فيه لعدم كونه متصفا بالصفات الذميمة و الاخلاق الرديئة (و في استعمال- اذا-) التي تستعمل في التحقيق و المتيقن الوقوع، كما يأتي بيانه في بحث الفرق بين- ان، و اذا و لو- (و الفعل الماضي) كذلك (هاهنا)، اي: فى قول ابى تمام (اعتبار لطيف)، و رمز دقيق، لا يطلع عليه الا ذو الذوق السليم و الفهم المستقيم، العارف باسرار لغة القرآن، اما بحسب السليقة او او طول خدمة علمي المعاني و البيان، لأن اللغة و لا سيما اسرارها لا مدخل فيها للعقل و البرهان، (و هو ايهام ثبوت) هذه (الدعوى) اي: دعوى كون الخلائق مساعدين له في مدحه، دون لومه.

---

١ . الصبح الاعشى، ج ٣، ص ٢٩٣.

٢ . الصبح الاعشى، ج ٣، ص ٢٩٥.

٣ . تاريخ دمشق، ج ٦٠، ص ٣٩٠، دار الفكر بيروت.

و بعبارة أخرى: (كأنه تحقق منه)، اي: من ابي تمام (اللوم) اي: لوم الممدوح (فلم يشاركه احد) من الخلائق، فليس هذا الكلام مجرد ادعاء فارغ، بل تحقق منه اللوم في الخارج و لم يشاركه احد، (لكن) الشاعر، فات منه مراعاة ما يجب مراعاته في الكلام البليغ، و هذا نشأ من (مقابلة المدح باللوم دون الذم)، المقابل للمدح، او الهجاء، القريب من الذم، قال في- المصباح-: مدحته مدحا من باب نفع اثنيت عليه بما فيه من الصفات الجميلة، خلقية كانت او اختيارية، و لهذا كان المدح اعم من الحمد، قال- الخطيب التبريزي-: المدح من قولهم: انمدحت الأرض، اذا اتسعت، فكان معنى مدحته: وسعت شكره، و مدهته مدها: مثله، و عن- الخليل-: بالحاء، للغائب، و بالهاء، للحاضر، و قال- السرقسطى-[1] و يقال: ان- المده- في صفة الحال و الهيئة لا غير، انتهى.

و قال- ايضا-: ذممته اذمه ذما، خلاف مدحته، فهو ذميم و مذموم، اي: غير محمود، و الذمام- بالكسر-: ما يذم به الرجل على اضاعته من العهد، و المذمة- بفتح الميم، و تفتح الذال و تكسر-: مثله، انتهى.

و قال- ايضا-: هجاه يهجوه هجوا، وقع فيه بالشعر، و سبه و عابه، و الاسم: الهجاء، مثل: كتاب، انتهى.

و الحاصل: انه كان المناسب بل الواجب على الشاعر: ان يذكر مع المدح ما يقابله، لما يجيء في باب- الفصل و الوصل- من ان من شرط كون العطف بالواو مقبولا: ان يكون بين الجملتين جهة جامعة، و لو بالتقابل، و قد فات الشاعر مراعاة ذلك، و هذا (مما عابه الصاحب) بن عباد، استاذ الشيخ عبد القاهر، و تلميذ الوزير

---

[1] . هو ابو عبدالله محمد بن محمد الانصاري الاندلسي السرقسطي هذه، بلدة على ساحل البحرين من بلاد الاندلس (تاريخ دمشق، ج ٥، ص ١٧١).

ابن العميد، و قد يأتى عن قريب حكاية التعييب، و الشيخ عبد القاهر هو المؤسس لهذا الفن، قال الفاضل المحشى: و قد اجيب عن تعييبه بأنه اذا جاز استعمال- اذا- في موقع- ان- للغرض المذكور، فلم لا يجوز استعمال اللوم في مقام الهجو، اشارة الى ان الممدوح لا يتصور فيه الهجو و الذم، و لا يستحقه قطعا، حتى اذا تركت مدحه، فغاية ما يتصور في شأنه اللوم، و اذا لمته لا يشاركني احد في لومه، ففيه من المبالغة و رعاية الأدب ما لا يخفى، انتهى.

و فيه نظر، يظهر وجهه بمراجعة كتب اللغة، في مادة- لوم- (قال المصنف) في- الايضاح، في بيان التنافر في البيت-: (فان في امدحه ثقلا لما بين- الحاء، و الهاء- من القرب) في المخرج، و هو موجب للتنافر، الموجب للثقل، الموجب لعسر النطق، الموجب لخروج الكلمة عن الفصاحة، فيخرج الكلام به عنها، لما تقدم من اشتراط فصاحة الكلمات في فصاحته.

فان قلت: قد تقدم في فصاحة المفرد- نقلاً عن ابن الأثير-: ان ليس التنافر بسبب بعد المخارج، و لا بسبب قربها، فكيف يحكم هاهنا: ان الثقل الموجب للتنافر، ناش عن قرب المخرج؟

قلت: كان الكلام فيما سبق في حصول التنافر، من نفس قرب المخرج، بخلافه هاهنا، فان المراد حصوله في صورة قرب المخرج فتأمل جيداً، (و) لكن مع ذلك: لا بد في تصحيح كلامه من ان يقال: (لعله اراد ان فيه)، اي: في امدحه، (شيئا) قليلا (من الثقل)، بحيث لا يكون علة تامة للاخلال بالفصاحة، (فاذا انضم اليه)، اي: الى هذا الثقل القليل، (امدحه الثاني، تضاعف ذلك الثقل)، فيصير علة تامة، (و حصل التنافر المخل بالفصاحة) (و) الدليل على ذلك: ان المصنف مؤمن، فايمانه قرينة عقلية، بناء على ما

سيأتي في بحث الاسناد المجازي، عند قول ابي النجم، على انه (لم يرد: ان مجرد- امدحه-) متنافر، بحيث يكون تنافره علة تامة لكونه (غير فصيح، فان مثله) مما اجتمع فيه بين الحاء، و الهاء- (واقع في التنزيل، نحو: ﴿فَسَبِّحْهُ﴾[١] و القول باشتمال القرآن على كلام غير فصيح)، بل على كلمة غير فصيحة من دون معارض: (مما لا يجترى عليه المؤمن، صرح بذلك ابن العميد)، الذي صحبه- صاحب بن عباد- (و هو)، اي: ابن العميد (اول) من عاب هذا البيت على- ابي تمام- حيث يحكى: انه ذكر الصاحب، انه انشد هذا البيت بحضرة استاذه ابن العميد، فقال له الاستاذ: هل تعرف فيه شيئا من الهجنة، قال: نعم، مقابلة المدح باللوم، و انما يقابل بالذم و الهجاء، قال الاستاذ: غير هذا اريد، فقال: لا ادري غير ذلك، ف قال الاستاذ، هذا التكرير في امدحه امدحه، مع الجمع بين الحاء و الهاء، و هما من حروف الحلق، خارج عن حد الاعتدال: نافر)- بسبب التكرير- (كل التنافر)، فاثنى عليه الصاحب.

و اعلم: ان المستفاد من تكرير الاثنين، صيرورتهما اربعة، فيلزم من قول- ابن العميد-:[٢] ان يكون «امدحه» اربعة، و ليس كذلك كما ترى، فلذلك قال الشارح: (و لو قال: فان في تكرير امدحه) وحده (ثقلا، لكان اولى)، لأن تكرير الواحد هو الاثنين، كما في البيت، ثم انه قد علم مما تقدم: ان الفرق بين المثالين، اعني: «ليس قرب» الخ، و «كريم متى امدحه» ان الأول منهما متناه في الثقل، بخلاف الثاني، فانه دون ذلك.

---

١ . نصر/ ٣؛ ق/ ٤٠.

٢ . هو ابو الفضل محمد بن ابي عبد اللّه الحسين العميد القمي الكاتب الشاعر الأديب الفاضل الالمعي الامامي المعروف ... اوحد العصر في الكتابة و جميع ادوات الرياسة و آلات الوزارة، يضرب به المثل في البلاغة و ينتهي اليه الاشارة بالفصاحة توفى سنة ٣٦٠ ببغداد (الكنى و الالقاب، ج ١، ص ٣١٨ - ٣٢٠).

فان قلت: انما ينافي هذا الفرق، قول ابن العميد في المثال الثاني، ان التكرير و الجمع بين- الحاء، و الهاء- نافر كل التنافر اذ ظاهره: انه- ايضا- متناه في الثقل.

قلنا: ان التنافر الكامل مقول بالتشكيك، فلا ينافي ان هناك ما هو اكمل من هذا، فتأمل جيداً، (و بين المثالين فرق آخر، و هو)، اي: الفرق الآخر: (ان منشأ الثقل في) المثال الأول: (نفس اجتماع الكلمات)، اذ ليس لحروفها، اعني: القاف و الياء و الراء، و غيرها، تأثيرا في الثقل، كما يشهد به الذوق السليم، (و) هذا بخلاف الثقل (في الثاني)، لأن المؤثر في الثقل فيه: اجتماع (حروف منها)، اي: الكلمات، و في هذا الضمير شبه استخدام، لأن المراد منه كلمتان، اعني: امدحه مكررا، و المراد من الحروف فيهما: الحاء، و الهاء، مكررتين، و لكن في عدّه- الهاء- حرفا ما ترى من خلاف الاصطلاح، لانه اسم، الا ان يحمل كلامه على التغليب، فتأمل.

ان قلت: ان الكلام انما هو في تنافر الكلمات، و هذا على الفرق الثاني من تنافر الحروف.

قلت: قد اجيب عن ذلك: بأنه ليس كذلك، اذ التنافر عليه بين الكلمات، لأن الهاء كما تقدم آنفاً: كلمة برأسها، و انما اطلق عليها الحرف تغليباً، و لكن هذا الجواب لا يسمن و لا يغني، اذ التنافر حينئذ يقع بين الحرف و الكلمة، فيخرج التنافر عما هو المعهود- عندهم- اذ المعهود عندهم التنافر في الكلمة، و هو بين الحروف فقط و التنافر في الكلام، و هو بين الكلمات فقط، و التنافر في كلام المجيب ليس بشيء منهما، فتأمل جيداً: (و زعم بعضهم: ان من التنافر، جمع كلمة مع اخرى غير متناسبة لها، كجمع سطل)، و هو: طشت صغير، له عروة، قد يسمى: دلوا، (مع قنديل، و) كجمع (مسجد، بالنسبة الى الحمامي) الذي يشمل النار و يقال له بالفارسية: «كلخن تاب» (مثلا، و هو) اي: هذا

الزعم، (و هم) بفتح- الهاء- اي: غلط، (لأنه) اي: جمع الكلمات غير المتناسبة بعضها مع بعض، (لا يوجب الثقل على اللسان)، كما هو واضح، (فهو) اي: الجمع المذكور، (انما يخل بالبلاغة): ان لم يكن مقتضى المقام (دون الفصاحة) و يأتي لهذا البحث زيادة توضيح- في باب الفصل و الوصل- عند قول المصنف: «و لصاحب علم المعاني فضل احتياج الى معرفة الجامع، لا سيما الخيالي، فان جمعه على مجرى الألف و العادة» حيث يقول- الشارح-: «ان السكاكى معترف بامتناع خفى ضيق، و خاتمي ضيق، و نحو: الشمس، و الف بادنجانه، و مرارة الأرنب محدثة» انتهى، و نحن ان ساعدنا التوفيق: نبين هناك المقصود مستوفى- انشاء اللّه تعالى- لأنه الموفق و المعين.

(و التعقيد، اي: كون الكلام معقدا)، و انما فسر بذلك: بناء (على ان) هذا (المصدر من المبنى للمفعول)، و ليصح حمل قوله: (ان لا يكون الكلام ظاهر الدلالة على المراد منه عليه، لأن عدم ظهور الدلالة على المعنى المراد: من صفات الكلام، و التعقيد: من المبنى: المعقد- بكسر القاف- من صفات المتكلم، فلا يصح الحمل المذكور.

فان قلت: سلمنا ذلك، لكن في الحمل مانع آخر، و هو: ان التعقيد وجودي، و- ان لا يكون- عدمي، فيلزم على ذلك حمل العدمى على الوجودي، و ذلك مساوق لحمل العدم على الوجود، و ذلك باطل بالضرورة.

قلنا: ان النفي في- باب كان- يتوجه الى الخبر، فمعنى: ان لا يكون الكلام ظاهر الدلالة، كون الكلام غير ظاهر الدلالة. فمآل- ان لا يكون- الخ: الى القضية المعدولة المحمول، و قد تقرر في محله: ان القضية المعدلة المحمول، في حكم الموجبة، فلا اشكال.

و انما قيد الدلالة بالمعنى المراد، اي: مراد المتكلم، احترازا عن الغرابة، لأنها كون

اللفظ غير ظاهر الدلالة على المعنى الموضوع له فتبصر، و انما عرف المصنف «التعقيد» دون سائر أسباب الخلل، لأنه على قسمين، كما يظهر من قوله: (لخلل واقع في النظم)، و هذا هو القسم الأول، و يسمى: «بالتعقيد اللفظي» و القسم الثاني: ما يأتي من الخلل في الانتقال، و يسمى: «بالتعقيد المعنوى» فالخلل الواقع في النظم، اي: في نظم الألفاظ، (بان لا يكون ترتيب الألفاظ) و ذكرها، (على وفق ترتيب المعاني) المقصودة من تلك الألفاظ، (بسبب تقديم) لفظ يكون ترتيب معناه التأخير، كتقديم المستثنى على المستثنى منه، (أو تأخير) لفظ يكون ترتيب معناه التقديم، كتأخير المبتدأ عن الخبر، فلا يخفى عليك: ان تقديم لفظ عن مكانه الأصلي، الذي يقتضيه ترتيب معناه، يستلزم تأخير لفظ عن مكانه الأصلي كذلك، (او حذف) لفظ من دون قرينة دالة عليه، يعرفها المخاطب، فان وجدت تلك القرينة، كما يقال في جواب- كيف زيد؟- دنف، بحذف المبتدأ فلا يوجب هذا الحذف تعقيدا، لأن المحذوف لقرينة كالمذكور. (او اضمار) اي: الاتيان بضمير لا يظهر مرجعه بسهولة كما في قول ابن مالك:[١]

كذا اذا عاد عليه مضمر   ممّا به عنه مبينا يخبر

(او غير ذلك)، كالفصل بين الشيئين المتلازمين بأجنبى عن كليهما كالفصل بين المبتدأ و الخبر، و بين الصفة و الموصوف، و نحوهما- كما يأتي بيانه في البيت الآتي- فان جميع ذلك (مما يوجب صعوبة فهم المراد)، و اختلال اللفظ على المخاطب، فلا يدري كيف يصل الى معناه، (و ان كان) كل واحد منها منفردا (ثابتا

---

[١] . حاشية الصبان على شرح الاشموني على الفية ابن مالك، ج ١، ص ٣١٢؛ شرح ابن عقيل، ج ١، ص ٢٣٩؛ البهجة المرضية، ص ٩٥.

في الكلام) اي: في كلام الفصحاء و البلغاء، بأن يكون (جاريا على القوانين) المستنبطة من كلامهم، اذ المناط في الخلل في النظم: انما هو عدم ظهور الدلالة، لا عدم كونها جاريا على القوانين، و لا يرد على ذلك: المتشابه و المجمل و نحوهما، مما هو موجود في التنزيل، و في كلام الرسول صلى الله عليه و آله و خلفانه المرضيين عليهم السلام، و الفصحاء و البلغاء، لأن عدم ظهور دلالتها على المعنى المراد: ليس لخلل في نظم ألفاظها، او لخلل في الانتقال منها الى المعنى المقصود، بل لأن المتكلم اراد اخفاء المعنى المراد منها، لحكم و مصالح اقتضاها الحكمة، كالاخفاء من غير من قصد افهامه.

و هذا هو المراد بقول بعض المحققين- في رد من قال: ان متشابهات القرآن فيها تعقيد، لانها غير مبينة المراد-: انها ظاهرة الدلالة على المعنى المراد للمخاطب بها، و هو الرسول صلى الله عليه و آله، و هو يتبينها و لا يلتبس عليه، و كذلك خلفاءه المرضيين و اوصياءه المهديين، الراسخين في العلم، عليهم صلوات اللّه اجمعين.

و بنظير ذلك: يجاب عن اللغز، و المعمى، و الاحجية، لأنها واضحة عند الفطن العالم بالاصطلاح، قال في- المثل السائر-: ان اللغز و المعمى و الاحجية، يتنوع انواعا، فمنه المصحف، و منه المعكوس و منه ما ينقل الى لغة من اللغات غير العربية، كقول القائل: اسمي اذا صحفته بالفارسية آخر، و هذا اسمه اسم تركي، و هو دنكر بالدال المهملة. و النون- و آخر بالفارسية: ديكر- بالدال المهملة، و الياء المعجمة بثنتين من تحت- و اذا صحفت هذه الكلمة، صارت دنكر- بالنون- فانقلبت الياء: نونا بالتصحيف، و هذا غير مفهوم الا لبعض الناس دون بعض، و انما وضع و استعمل: لأنه مما يشحذ القريحة، و يحد الخاطر، لانه يشتمل على معان

دقيقة، يحتاج في استخراجها الى توقد الذهن، و السلوك في معاريج خفية من الفكر، و قد استعمله العرب في اشعارهم قليلا، ثم جاء المحدثون فاكثروا منه، و ربما اتى منه بما يكون حسنا، و عليه مسحة من البلاغة، و ذلك عندى بين بين، فلا اعده من الأحاجي، و لا اعده من فصيح الكلام، فمما جاء منه قول بعضهم:[١]

قد سقيت ابالهم بالنار   و النار قد تشفى من الاوار

و معنى ذلك: ان هؤلاء القوم الذين هم اصحاب الابل، ذوو وجاهة و تقدم، و لهم و سم معلوم، فلما وردت ابلهم الماء: عرفت الوسم، فافرج لها الناس حتى شربت و قد اتفق له انه اتى في هذا البيت بالشيء و ضده، و جعل احدهما سببا للآخر، فصار غريبا عجيبا و ذاك: انه قال: سقيت بالنار، و قال: ان النار تشفى من الأوار

و هو: العطش، و هذا من محاسن ما يأتى في هذا الباب، الى ان قال و من الألغاز ما يرد على حكم المسائل الفقهية كالذي اورده الحريري في مقاماته، و كنت سئلت عن مسألة منه، و هي:[٢]

ولى خالة و انا خالها   ولي عمة و انا عمها
فاما التى انا عم لها   فان ابي امه امها
ابوها اخي و اخوها ابي   ولي خالة هكذا حكما
فاين الفقيه الذي عنده   فنون الدراية او علمها
يبين لنا نسبا خالصا   و يكشف للنفس ما همها
فلسنا مجوسا و لا مشركين   شريعة احمد نأتمها

---

١ . المثل السائر في ادب الكاتب و الشاعر، ج ٢، ص ٢٦٤.

٢ . المثل السائر في ادب الكاتب و الشاعر، ج ٢، ص ٢١٦.

و هذه المسألة كتبت اليّ فتأملتها تأمل غير ملجج في الفكر، و لم البث ان انكشف لي ما تحتها من اللغز، و هو: ان الخالة التي الرجل خالها، تصور على هذه الصورة، و ذاك: ان رجلا تزوج امرأتين، اسم احداهما عائشة، و اسم الاخرى فاطمة، فأولد عائشة بنتا، و اولد فاطمة ابنا، ثم زوج بنته من أبى امرأته- فاطمة- فجاءت ببنت، فتلك البنت هي خالة ابنه، و هو: خالها، لأنه اخو امها، و اما العمة التي هو عمها، فصورتها: ان رجلا له ولد، و لولده اخ من امه، فزوج اخاه من امه و ابيه، فجاءت ببنت، فتلك هي عمقه، لأنها اخت ابيه، و هو عمها، لانه اخو ابيها، و اما قوله ولى خالة هكذا حكمها، فهو: ان تكون امها اخته، و اختها امه، كما قال: ابوها اخي، و اخوها ابي، و صورتها: ان رجلاً له ولد، و لولده اخت من امه، فزوجها من ابى امه، فجاءت ببنت، فاختها امه، و امها اخته، الى ان قال: و قد ورد من الألغاز شيء في كلام العرب المنثور، غير انه قليل بالنسبة الى ما ورد في اشعارها، و قد تأملت القرآن الكريم، فلم اجد فيه شيئا منها، و لا ينبغي ان يتضمن منها شيئا، لأنه لا يستنبط بالحدس و الحزر، كما تستنبط الألغاز، انتهى.

و انا اقول: لا يستبعد ان يكون في القرآن الكريم من الألغاز و المعمى، و الاحاجى، و يستنبطونها: ذوو الحدس الثاقب، الذين هم المخاطبون بمتشابهاته، لا من يقرؤه و لا يفهم منه الا ما هو ظاهر آياته و لا يتدبر في بيناته، ابتغاء الفتنة من تأويلاته، و قد رأيت في بعض المجاميع: ان رجلا قال لمولانا و مولى الكونين، الذي جعله الرسول احد الثقلين: هل في القرآن شيء من الألغاز؟ فقال عليه السلام نعم، و هو قوله

تعالى: ﴿ما مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِناصِيَتِها﴾[1] لأنه لغز باسم هود النبيعليه السلام، اذ ناصية لفظة الدابة: الدال، فاذا اخذ لفظة: هو، في اول الدابة، اي: جعل معها كلمة واحدة، يصير: هود. و قد يلغز بهيئة كلمة و تشديدها، كما ينقل: ان احد الأمراء كان في قلب الملك منه شيء، فكتب الملك اليه كتابا لاحضاره، و كان كاتب الكتاب صديقا حميما له عنده، فلما وصل المكتوب الى ذلك الأمير، و صمم على ان يحضر عند الملك، قال ابن الأمير: و كان ذا رأى صائب، و حدس ثاقب، لا تحضر يا ابتاه عنده، لأنه يريد ان يقتلك قال الأمير: من اين تقول هذا؟ و كيف ذلك؟ فقال ابنه: اما ترى ان الكاتب كتب نون- انشاء اللّه- بالتشديد، مع كسر همزتها، و ضبطها ضبطا صحيحا لا يصدر مثله عن سهو، فالغرض من ذلك: الاشارة الى قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ﴾.[2]

و من ذلك: ما روى ان أبا طالبعليه السلام، لما حضره الوفاة آمن باللّه و رسوله باصبعه! و قد بين المراد من الرواية، و كيفية دلالة اصبعه على ذلك في كتاب- مرآة العقول- شرح اصول الكافي، في باب ايمان أبي طالبعليه السلام، فراجع.

و قد يكون الألغاز بالفعل، كما قال الشاعر الفارسي، عن لسان المجنون:

اگر با ديگرانش بود ميلى　　　چرا ظرف مرا بشكست ليلى

فالحاصل: ان كلام المعقد شيء، و الكلام الذي لا يفهمه غير المخاطب و من قصد افهامه شيء آخر، و لنعم ما قيل بالفارسي- مشيرا الى ما نحن فيه-:

---

١. هود/ ٥٦.

٢. قصص/ ٢٠.

میان عاشق و معشوق رمزیست[١] چه داند آنکه اشتر مي چراند

و اعلم: انه قد علم مما قررنا لك، ان النسبة بين الـضعف و التعقيـد كالنـسبة بـين الحيوان و الأبيض: عموم و خصوص من وجه، اذ يمكن ان يكون في الكلام ضـعف و لا تعقيد فيه، لكونه مع الضعف واضح الدلالة كما انه يمكن ان يكون فيـه تعقيـد و لا ضعف فيه، (فان سبب التعقيد يجوز ان يكون اجتماع امور كل منها شـايع الاسـتعمال في كلام العرب) الموثوق بعربيتهم، (و يجوز ان يكون التعقيد: حاصلا بـبعض منهـا) منفردا غير مجتمع مع بعض آخر، (لكنه مع اعتبار الجمع) بينها (يكون اشد) تعقيدا و اقوى.

و بين نقيـضيهما اللـذان همـا الخلـوص منهـا، الـذي مرجعـه الـى اللاضـعف و اللاتعقيد: تباين جزئي، الحاصل هنا: في ضمن العموم و الخصوص من وجـه، الـذي هو احد فردي التباين الجزئي، كما قرر في محله و الى هذه النسبة اشار بقوله: (فـذكر ضعف التأليف لا يكون مغنيا عن ذكر التعقيـد اللفظـي، كمـا تـوهم بعـضهم) و هـو: الخلخالي، اعما ان النسبة بينهما التساوي، على ما يظهر من كلامه.

و هذا نصه: ان ذكر أحد الأمرين من الضعف و التعقيد اللفظي، يغنى عن الآخـر، اما اغناء الضعف: فلما سبق، و اما اغناء التعقيد فلأنه لازم للـضعف، لأن التـأليف اذا لم يوافق القانون: اوجب صعوبة في الفهم لا محالة، و الخلـوص عـن الـلازم يوجـب الخلوص عن الملزوم، و قال بعض المحققـين: ان المـراد ببعـضهم غيـر الخلخـالي، حيث توهم- على ما يظهر- مما نقله بعض المحققين عنـه: ان النـسبة بينهمـا عمـوم مطلق، و العام ضعف التأليف، و اللازم منه اغناء ضعف التأليف عن التعقيد فلو كـان

---

[١] . انظر في مرأة العقول، ج ٥.

مراد الشارح من- بعضهم- الخلخالي، ففي كلامه خلل: لاقتصاره في الاشارة الى كلامه، و جوابه الى بعض ما توهمه الخلخالي لانه كما نقلنا كلامه: توهم ان ذكر كل واحد من الضّعف و التعقيد مغن عن الآخر! لا الضعف فقط دون عكسه، فلا تغفل.

(كقول الفرزدق- في مدح خال هشام بن عبد الملك) بن مروان (و هو)، اي: الخال الذي هو الممدوح: (ابراهيم بن هشام بن اسماعيل المخزومي)، نسبة لبني مخزوم، قبيلة من قبائل العرب-:[1]

(و ما مثله في الناس الا مملكا ابو امه حي ابوه يقاربه)

اصل البيت، و ما مثله في الناس حي يقاربه، الا مملكا، ابو امه ابوه، (اي: ليس مثله)، اي: ابراهيم (في الناس حتى يقاربه اي: احد يشبهه)، اي: ابراهيم، (في الفضائل، الا مملكا، اي، رجل اعطى) الفقراء و المحتاجين (المال و الملك)، و المراد من الرجل: ابن اخت ابراهيم الممدوح، (اعنى: هشاما) بن عبد الملك الذي (ابو امه، اي: ام ذلك الملك، ابوه، اي: ابو ابراهيم الممدوح، و الجملة)، اي: «جملة ابو امه» (صفة مملكا، اي: لا يماثله)، اي: ابراهيم، (احد الا ابن اخته، الذي هو هشام) ان عبد الملك، (ففيه)، (فصل بين المبتدأ و الخبر، اعنى: ابو امه، بالأجنبي) عنهما، (الذي هو حي، و) فيه- ايضا- فصل (بين الموصوف و الصفة، اعني: حي يقاربه، بالأجنبي) عن الصفة، اي: جملة: يقاربه، و الموصوف، اي: حى، و المراد بالأجنبي (الذي هو) حي في الاول، و (ابوه)، هاهنا ما لا تعلق له بالشيئين اللذين وقع بينهما، لا لفظا و لا معنى، بأن يكون من اجزاء جملة اخرى غير ما وقع بينهما.

(و) فيه- ايضا- (تقديم المستثنى، اعنى: مملكا، على المستثنى منه، اعنى: حي، و

---

[1] . الاغاني، ج ٢، ص ٢٠١.

لهـذا)، اي: لأجـل التقـديم (نـصبه)، اي: المـستثنى، (والا)، اي: و ان لـم يقـدم، (فالمختار): رفع المستثنى على (البدل)، كما قال ابن مالك:[١]

ما استثنت الا مع تمام ينتـصب   و بعد نفى او كنفي انتخب

اتباع ما اتصل و نصب ما انقطع   و عن تميم فيه ابدال وقـع

و قال السيوطى- في شرحه-: ما استثنت- الا- مع تمام و ايجاب، ينتصب بها عند المـصنف، و بمـا قبلهـا عنـد الـسيرافي، و بمقـدر عنـد الزجـاج، نحـو: ﴿فَسَجَدَ الْمَلائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا إِبْلِيسَ﴾[٢] و ان وقع بعد نفي، او ما هو كنفـى، و هـو: النهي و الاستفهام، انتخب بفتح- التاء- اتباع ما اتصل للمستثنى منه في اعرابه، علـى انه بدل منه، بدل بعض من كل، نحو: ﴿وَ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَداءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ﴾[٣] ﴿وَ لا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلَّا امْرَأَتَكَ﴾ ﴿وَ مَنْ يَقْنَطُ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ﴾[٤] و يجوز النصب، قال- المصنف-: و هو عربي جيد قال- ابن النحاس-: كل ما جاز فيه الاتباع، جاز فيه النصب، على الاستثناء، و لا عكس، انتهى.[٥]

و البيت من هذا القبيل، فلذلك قال- الشارح-: والا فالمختـار البـدل، اي: و ان لا يقدم المستثنى، اعني: مملكا، على المستثنى منـه، اعنـى: حـى، فالمختـار البـدل، و

---

١. البهجة المرضية، ص ٢١٥؛ شرح ابن عقيل، ج ١، ص ٥٩٨.

٢. الحجر/ ٣٠.

٣. نور/ ٦.

٤. الحجر/ ٥٦.

٥. البهجة المرضية، ص ٢١٥.

اعلم: ان الآية الثالثة في كلام السيوطي، ليست على الوجه الذي نقلنا عنه، و لعله سهو من قلم الناسخ، و اصل الآية: و من يقنط من رحمة ربه الا الضالون.

(فهذا التقديم)، اي: تقديم المستثنى منه، (شايع الاستعمال) فليس فيه ضعف، (لكنه اوجب زيادة في التعقيد)، لما اشرنا اليه آنفا، و صرح به الشارح: من ان سبب التعقيد، يمكن ان يكون امرا شايع الاستعمال.

و اعلم انه الى هنا كان البحث مبنيا على كون- ما- عاملة على اللغة الحجازية و مثله اسمها، و في الناس خبرها: (و قيل: مثله مبتدأ) غير منسوخ الابتدائية، و كذلك (حي خبره)، اي: خبر مثله.

(و- ما- غير عاملة، على اللغة التميمية)، لأن ما في لغتهم لا تعمل مطلقا، اي: سواء تقدم الخبر على الاسم، ام لا، كما اشار اليه الشاعر بقوله:[1]

و مهفهف كالبدر قلت له انتسب فاجاب ما قتل المحب حرام

برفع حرام، فعلم من رفعه حراما: انه تميمى.

(و قيل: بالعكس)، اي: «مثله» خبر مقدم، و «حي» مبتدأ مقدم، و «ما» حجازية، و ان كان الشاعر- اعني: فرزدق- تميميا، كما صرح به بعض اهل الأنساب، و هذا نصه: الفرزدق، هو في الأصل جمع فرزدقة، و هي القطعة من العجين، لقب به همام ابن غالب بن صعصعة التميمي، صاحب جرير، لتقطع وجهة بالجدري قطعا كقطع العجين، و كان ابوه غالب: من أجلة قومه، و من سراتهم و كنيته ابو الأخطل، لولد كان له اسمه الأخطل، و هو شاعر- ايضا- و هو غير الأخطل التغلبي النصراني، الشاعر المشهور، و جده صعصعة صحابي، و ام الفرزدق: ليلى بنت حابس، اخت الأقرع بن

---

[1] . جامع المقدمات، جامعة المدرسين، ص ٣٩٠.

حابس روى الفرزدق عن علي بن ابي طالب‌عليه السلام، و عن ابى هريرة، و عن الحسين‌عليه السلام، و عن ابن عمر، و عن ابي سعد الخدري، انتهى.

اقول: و الفرزدق هذا، هو الذي قال القصيدة المعروفة في مدح على بن الحسين‌عليه السلام، لما انكره الخليفة الاموي هشام بن عبد الملك المذكور آنفا، و قد مدحه في مكة، حين جاء الخليفة- و كان الناس مجتمعون على علي بن الحسين‌عليه السلام- فسأل الخليفة المذكور عنه، فقال الخليفة: لا اعرفه، لئلا يرغب الناس اليه، فأنشد الفرزدق- حينئذ- القصيدة، اولها:

هذا الذي تعرف البطحاء و طأته ... و البيت يعرفه و الحل و الحرم
هــذا علــي رســول اللّــه والــده ... امست بنور هداه تهتـدي الامـم
هذا ابـن خيـر عبـاد اللّـه كلهـم ... هذا التقي النقـي الطـاهر العلـم
اذا رأتــه قــريش قــال قــائلهم ... الــى مكــارم هــذا ينتهــى الكـرم

الى آخر القصيدة، و هى، معروفة عند اهلها.[1]

(و بطلان العمل)، اي: عمل «ما» حينئذ، اي: حين قلنـا بـان الـشاعر- مـع كونـه تميميا- استعملها على اللغة الحجازية، (لتقديم الخبر)، اي: مثله، علـى الاسـم، اي: حى: اذ يشترط في عمل- ما- الحجازية: بقاء الترتيب، كما صرح بـه ابـن مالـك فـي قوله:[2]

اعمال ليس اعملت ما دون ان ... مع بقا النفى و ترتيب زكن

---

١ . منتهي الامال، ج٢، ص ٢٥.

٢ . خزانة الادب، ج ۴، ص ٢٣٠؛ شرح ابن عقيل، ج ١، ص ٣٠١.

(و) لكن، (كلا الوجهين)، اي: كون «مثله» مبتدأ، و «حى» خبره، و العكس: (يوجب قلقا)، اي: اضطرابا، اي: اختلافا (في المعنى، يظهر) ايجاب الوجهين القلق: (بالتأمل في) مرادف الوجه الأول، و هو: (قولنا: ليس مماثله في الناس حيا يقاربه).

وجه الاضطراب في هذا الوجه: انه يفيد نفى كون مماثل ابراهيم قريبا من ابراهيم، هذا ان قلنا: ان القيد الأخير في الكلام، هو «يقاربه» و ان جعلنا القيد الأخير «حيا» فحينئذ يفيد نفي كون مماثل ابراهيم حيا، و الحال ان كلا المعنيين خلاف المقصود، اذ المقصود نفي ان يماثله و يقاربه احد، و هذا الى الوجه باحتماليه: مفاده وجود المماثل، غاية الأمر في المعنى الأول غير قريب، و في المعنى الثاني غير حي، اللهم الّا ان يقال: ان السالبة ها هنا بانتفاء الموضوع فيصير المعنى طبق المقصود، و لكن هذا يفيد في صحة المعنى، لا في رفع القلق، فتأمل جيداً.

(او) التأمل في مرادف الوجه الثاني، و هو قولنا: (ليس حي يقاربه، مماثلا له في الناس)، وجه الاضطراب في هذا الوجه: انه يفيد نفى المماثلة عن الحي المقارب لابراهيم، فيفيد وجود المقارب له و هذا- ايضا- خلاف المقصود، اذ المقصود ما بيناه آنفا، (فالصحيح ان «مثله» اسم- ما- و في الناس: خبره، و حي يقاربه)، موصوف و صفة، (بدل من مثله، ففيه) اي: في البيت- حينئذ: (فصل بين البدل،) اعنى: حى، (و المبدل منه)، اعني: مثله.

و اعلم: انه قد ذكرنا سابقا، ان التعقيد قد يسمى في الاصطلاح بالمعاظلة، قال في- المثل السائر-: المعاظلة المعنوية، كتقديم الصفة، او ما يتعلق بها على موصوفها، و تقديم الصلة على الموصول و غير ذلك مما يرد بيانه، فمن هذا القسم،

قول بعضهم:[١]

فقد و الشك بين لى عناء بوشك فراقهم صرد يصيح

فانه قدم قوله: بوشك فراقهم، و هو معمول يصيح، و يصيح صفة لصرد، على صرد، و ذلك قبيح، ألا ترى انه لا يجوز ان يقال: هذا من موضع كذا رجل ورد اليوم؟ و انما يجوز وقوع المعمول بحيث يجوز وقوع العامل، فكما لا يجوز تقديم الصفة على موصوفها، فكذلك لا يجوز تقديم ما اتصل بها على موصوفها، الى ان قال و ممّا يجرى هذا المجرى قول الفرزدق:[٢]

الى ملك ما امه من محارب ابوه و لا كانت كليب تصاهره

و هو[٣] يريد الى ملك ابوه ما امه من محارب، و هذا اقبح من الأول، و اكثر إختلالا، و كذلك قوله- ايضا-:[٤]

و ليست خراسان التي كان خالد بها اسد اذ كان سيفا اميرها

و حديث هذا البيت ظريف، و ذاك: انه فيما ذكر يمدح خالد ابن عبد اللّه القسرى، و يهجو اسدا، و كان اسد وليها بعد خالد.

و كأنه قال: و ليست: خراسان بالبلدة التي كان خالد بها سيفا، اذ كان اسد اميرها، و على هذا التقدير: ففي كان الثانية، ضمير الشان، و الحديث و الجملة بعدها: خبر عنها، و قد قدم بعض ما اذ مضافة اليه، و هو اسد عليها، و في تقديم المضاف اليه، او

---

١ . الطراز الاسرار البلاغة و علوم حقائق الاعجاز، ج ٢، ص ٩٣.

٢ . منتهي الآمال شيخ عباس القمي، ج ٢، ص ١٢٠، منشورات الهجرة قم.

٣ . الخصائص، ج ٢، ص ١٦٧ و ج ٣، ص ٦٦ و ٢٥٣؛ شرح جمل الزجاجي، ج ١، ص ٣٣٧.

٤ . الخصائص، ج ٢، ص ١٧٠ و ج ٣، ص ٦٧ و ٢٥٥؛ شرح جمل الزجاجي، ج ٣، ص ٢٤٨ و ٢٨٧.

شيء منه على المضاف، من القبح ما لا خفاء به،- و ايضا- فان اسدا احد جزئي الجملة المفسرة للضمير و الضمير لا يكون تفسيره الا من بعده، (كما بيناه عند عد المواضع الستة، التي يجوز فيها عود الضمير على المتأخر، لفظا و رتبة)، و لو تقدم تفسيره قبله: لما احتاج الى تفسير، و لما سماه الكوفيون: الضمير المجهول، و على هذا النحو، ورد- ايضا- قول الفرزدق:[1]

و ما مثله في الناس الا مملكا   ابو امه حى ابوه يقاربه

و معنى هذا البيت: و ما مثله في الناس حي يقاربه، الا مملكا، ابو امه ابوه، و على هذا المثال المصوغ في الشعر، قد جاء مشوها كما تراه، و قد استعمل الفرزدق من التعاظل كثيرا كأنه كان يقصد ذلك و يتعمده، لأن مثله لا يجيء الا متكلفا مقصودا، و الا فاذا ترك مؤلف الكلام نفسه تجري على سجيتها و طبعها في الاسترسال:

لم يعرض له شيء من هذا التعقيد، الا ان المقصود من الكلام معدوم في هذا الضرب المشار اليه، اذا المقصود من الكلام انما هو الايضاح و الابانة، و افهام المعنى، فاذا ذهب هذا الوصف المقصود من الكلام:

ذهب المراد به و لا فرق عند ذلك بينه و بين غيره من اللغات، كالفارسية و الرومية و غيرهما، و اعلم ان هذا الضرب من الكلام هو ضد الفصاحة، لان الفصاحة: هي الظهور و البيان، و هذا عار عن هذا الوصف، انتهى.

(و اما) لخلل واقع (في الانتقال، اي: لا يكون الكلام ظاهر الدلالة على) المعنى (المراد) منه، (لخلل) حاصل (في) الكلام يوجب ذلك الخلل خللا و بطأ و تعقيدا: في (انتقال الذهن)، اي: ذهن من قصد افهامه (من المعنى الأول المفهوم) من الكلام

---

[1] . الاغاني، ج ٢١، ص ٢٠١.

ابتداء (بحسب اللغة، الى) المعنى (الثاني) الذي هو (المقصود) للمتكلم (و ذلك الخلل) الواقع في الكلام الموجب للخلل في الانتقال المذكور (يكون) في بعض افراد الكناية: (لا يراد) المتكلم عند تأدية مقصوده بالكلام الكنائي، (اللوازم البعيدة) عن الملزومات، التي هي المقصودة له، او الملزومات البعيدة عن اللوازم التي هي المقصودة له، و انما رددنا بين الايرادين: لما سيجيء في اوائل الفن الثاني، و في اول بحث الكناية، من الاختلاف بين المصنف و السكاكي: في ان الانتقال في- الكناية- هل هو من اللازم الى الملزوم؟ او بالعكس؟ و التفسير المذكور هنا غير مطابق لما ينسبه الشارح الى المصنف هنالك، فراجع و تدبر. و على اي من القولين، تكون ما اورده المتكلم (المفتقرة) في انتقال الذهن منها الى المقصود (الى الوسائط الكثيرة) بينها و بين المقصود (مع خفاء القرائن الدالة: على) ان المراد بالكلام ليس معناه الاول اي: اللغوي، بل المراد منه المعنى الثاني، الذي هو الملزوم او اللازم حسب ما نبهناك آنفا.

و ليعلم: ان مسألة- الكناية- من غوامض مسائل علم البيان، كم زلت فيها للافضل اقدام، و انحرفت في بيان قرب الكناية و بعدها اقلام، لا سيما بعض المحشين الأعلام، فالجدير بالمقام، لتوضيح المرام ان نذكر بعض الكلام، فيما لها من الأقسام.

قال في بحث الكناية: فان لم يكن الانتقال من الكناية الى المطلوب

بواسطة: فقريبة، و القريبة قسمان: واضحة، يحصل الانتقال منها بسهولة، كقولهم- كناية عن طول القامة-: طويل نجاده، و طويل النجاد، او خفية، يتوقف الانتقال منها على تأمل و اعمال روية، كقولهم- كناية عن الابلة- عريض القفاء، فان عرض القفاء، و عظم الرأس بالافراط، مما يستدل به على بلاهة الرجل، و هو ملزوم لها بحسب

الاعتقاد، لكن في الانتقال منه الى البلاهة نوع خفاء لا يطلع عليه كل احد، و ليس ينتقل منه الى امر آخر، و من ذلك الى المقصود، بل انما ينتقل منه الى المقصود لكن في بادىء النظر، و بهذا تمتاز عن البعيدة، و ان كان الانتقال من الكناية الى المطلوب بواسطة: فبعيدة كقولهم، كثير الرماد، كناية عن المضياف، فانه ينتقل من كثرة الرماد الى كثرة احراق الحطب تحت القدر، و منها، اي: من كثرة الاحراق، الى كثرة الطبائخ، و منها الى كثرة الأكلة: جمع آكل، و منها الى كثرة الضيفان- بكسر الضاد- جمع ضيف، و منها الى المقصود و هو المضياف و بحسب قلة الوسائط و كثرتها: تختلف الدلالة على المقصود وضوحا و خفاء، انتهى باختصار. و انت اذا تأملت فيما نقلناه باختصار، تعرف ما في كلام بعض المحشين من الاختلال، حيث حكم بعدم تأثير كثرة الوسائط في التعقيد، و جعل التأثير كله في خفاء القرائن، اللهم الا ان يقال: ان التعقيد غير الخفاء و البعد، فتأمل.

و كذلك حكمه في نحو طويل النجاد، بوجود الواسطة، (كقول) الشاعر (الآخر) غير الفرزدق، (و هو عباس الأحنف) من ندماء هارون الرشيد، و لم يقل كقوله، لئلا يتوهم عود الضمير الى الفرزدق: (سأطلب بعد الدار عنكم لتقربوا و تسكب اى: تصب)، و لفظة تسكب (بالرفع)، لأنه معطوف على جملة- سأطلب- و هي جملة مستأنفة نحوية، مجردة عن العوامل اللفظية، فكذلك ما عطف عليها، (و هو) اى: الرفع، (الرواية الصحيحة المبني عليها كلام الشيخ) عبد القاهر- (في دلائل الاعجاز)- حيث صرح بان تسكب ابتداء كلام، و هذا نصه. بدأ فدل بسكب الدموع على ما يوجبه الفراق من الحزن و الكمد فاحسن و اصاب، لأن من شان البكاء ابدا ان يكون امارة للحزن و ان يجعل دلالة عليه و كناية عنه، كقولهم: ابكاني و اضحكني،

على معنى: سائنى و سرني، انتهى محل الحاجة من كلامه.

(فائدة) اعلم: ان السلف من العلماء اعتنوا بعلم اللغة و حفظها و التحرى في اخذها مصححا من الثقاة في ذلك العلم، و كذلك في حفظ الأشعار، و ذلك: لأن علم اللغة من الدين و من فروض الكفايات على من اعتنق شريعة سيد المرسلينﷺ، اذ به تعرف ما في القرآن و الأخبار من الأحكام، و عليه يتوقف الخروج من حضيض التقليد الى اوج الاجتهاد، و من طريف ما يحكى في هذا الباب حكايتان حكاهما في- المزهر- الاولى: قال الامام ابو محمد القاسم بن علي البصرى الحريرى، صاحب- المقامات- اخبرنا ابو على التسترى، غن القاضى ابى القاسم عبد العزيز بن محمد، عن ابى احمد الحسن بن سعيد العسكرى اللغوى، عن ابيه، عن ابراهيم بن صاعد، عن محمد بن فاصح الأهوازى، حدثنى النضر بن شميل، قال: كنت ادخل على المأمون في سمره، فدخلت ذات ليلة و علي قميص مرقوع، فقال: يا نضر ما هذا التقشف حتى تدخل على امير المؤمنين في هذه الخلقان، قلت: يا امير المؤمنين انا شيخ ضعيف، و حرّ مر و شديد، فاتبرد بهذه الخلقان قال: لا، و لكنك قشف، ثم اجرينا ذكر الحديث فاجرى هو ذكر النساء، فقال: حدثنا هشيم، عن مجاهد، عن الشعبي، عن ابن عباس قال: قال رسولﷺ: اذا تزوج الرجل المرأة لدينها و جمالها: كان فيها سداد من عوز،[١] فاورده بفتح السين، فقلت: صدق يا امير المؤمنين هشيم، حدثنا عوف بن ابي جميلة، عن الحسن، عن علي بن أبي طالبعليه السلام، قال: قال رسول اللّهﷺ: اذا تزوج المرأة لدينها و جمالها كان فيها

١. الكنى و الالقاب، ج ٢، ص ٤٥٦.

سداد[1] (- بكسر السين-) من عوز، قال: و كان المأمون متكا فاستوى جالسا، فقال: كيف قلت سداد (- بكسر السين-) قلت: لأن السداد (- بفتح السين-) هنا لحن، قال: و تلحنني، قلب: انما لحن هشيم، و كان لحانا، فتبع امير المؤمنين لفظه، قال: فما الفرق بينهما، قلت: السداد- بالفتح-: القصد في الدين و السبيل، و السداد- بالكسر-: البلغة، و كل ما سددت به شيئا فهو سداد، قال: او تعرف العرب ذلك؟ قلت: نعم، هذا العرجي يقول:[2]

اضاعوني و اي فتى اضاعوا　　　ليوم كريهة و سداد ثغر

قال المأمون: قبح اللّه من لا ادب له، و اطرق مليا ثم قال: ما ما لك يا نضر؟ قلت: اريضة لي بمرو، اصابها و اتمززها. قال: ا فلا نفيدك معها مالا؟ قلت: انـي الـى ذلـك لمحتاج، قال: فأخذ القرطاس و انا لا ادري ما يكتب، ثم قال: كيف تقول اذا امـرت ان تترب الكتاب؟ قلت: اتربه، قال: فهو ما ذا؟ قلت: مترب، قال: فمن الطين؟ قلت: طنه، قال: فهو ما ذا قلت مطين، فقال: هذه احسن من الاولى، ثم قال: يا غلام اتربـه وطنـه. ثم صلى بنا العشاء و قال لخادمه: تبلغ معه الى الفضل بن سهل، قال: فلما قرأ الكتاب

---

١. الكنى و الالقاب، ج ٢، ص ٤٥٦.

٢. هو عبد اللّه بن عمرو بن عثمان بن عفان الامـوي الـشاعر المـشهور، حكـي ان محمـد بـن هـشام بـن اسماعيل المخزومى خال هشام بن عبد الملك لما كان والي مكة حبس العرجي المذكور لأنه كان يـشبب بأمه جيداء و لم يكن ذلك لمحبته إياها بل ليفضح ولدها المذكور و اقام في حبسه تسع سنين ثم مـات فيـه بعد ان ضربه بالسياط و شهره بالاسواق فعمل هذه الابيات في السجن:

و صبر عند معترك المنايا　　　و قد شرعت اسنتها بنحري

اجرر في الجوامع كل يوم　　　فياللّـه مظلمتـي و قـسري

الكنى و الالقاب، ج ٢، ص ٤٥٦).

قال: يا نضر ان امير المؤمنين قد امر لك بخمسين الف درهم فما كان السبب فيه، فأخبرته و لم اكذبه، فقال: الحنت امير المؤمنين فقلت: كلا، و انما لحن هشيم، و كان لحانة، فتبع امير المؤمنين لفظه، و قد تبع ألفاظ الفقهاء، و رواة الآثار، ثم امر لي الفضل بثلاثين الف درهم، فأخذت ثمانين الف درهم بحرف استفيد مني، انتهى.[1]

الحكاية الثانية: قال القالي في اماليه: حدثنا ابو بكر بن الأنباري حدثني ابي، عن احمد بن عبيد، عن الزيادي، عن المطلب بن المطلب بن ابي وداعة، عن جده، قال: رأيت رسول اللّهصَلَّىٰاللّٰهُعَلَيْهِوَآلِهِ و ابا بكر على باب بنى شيبة، فمرّ رجل و هو يقول:

يا ايها الرجل المحول رحله الا نزلت بآل عبد الدار
هبلتك امك لو نزلت برحلهم منعوك من عدم و من اقتار

قال: فالتفت رسول اللّهصَلَّىٰاللّٰهُعَلَيْهِوَآلِهِ الى أبي بكر فقال: ا هكذا قال الشاعر؟ قال: لا، و الذي بعثك بالحق، لكنه قال:[2]

يا ايها الرجل المحول رحله الا نزلت بآل عبد مناف
هبلتك امك لو نزلت برحلهم منعوك من عدم و من اقراف
الخالطين فقيرهم بغنيهم حتى يعود فقيرهم كالكاف
و يكللون جفانهم بسديفهم حتى تغيب الشمس في الرجاف

و الغرض من نقل الحكايتين: اثبات ان بعض رواة العلم يغلطون في الشعر، و لا غرو في ذلك، لأن منهم من يغلط في نقل كلام اللّه المنزل، و اقوال النبي المرسل، و

---

١ . الكنى و الالقاب، ج ٢، ص ٤٥٦.

٢ . بحار الانوار، ج ١٥، ص ٣٩.

اوصيانه المعصومين من الزيغ و الزلل لأغراض فاسدة معلومة عند اولى الفضل و البصيرة الكمل، اعاذنا اللّه مما يرتكبه اهل البدع و الأهواء الجهل، بالنبي و آله الذين هم خير الأواخر و الاول.

(و النصب)، اي: نصب تسكب (توهم) و غلط، و ذلك: لأنه حينئذ اما معطوف على قوله: «بعد الدار» و ذلك فاسد، معنى، فلأن سكب الدموع حينئذ يدخل تحت الطلب، فيلزم- حينئذ- طلب الحاصل، لأن البكاء و الحزن حاصل للعاشق الصادق، كما دل عليه قوله تعالى: ﴿وَ ابْيَضَّتْ عَيْناهُ مِنَ الْحُزْنِ﴾[1] و طلب الحاصل محال كتحصيل الحاصل، اللهم الا ان يقال: ان المراد استمرار السكب لا نفسه فتأمل و اما لفظا: فسيأتى عند بيان معنى البيت، انه صحيح لا مانع فيه، و كذلك الاحتمال الثاني، اعني: العطف على- لتقربوا- و اما عطف على قوله: «لتقربوا» و ذلك فاسد معنى، للزوم نتيجة التناقض بين التعليلين، اعني: المعطوف عليه و المعطوف، لأن المفهوم من الأول: ان الغاية من طلبه بعد الدار القرب و الوصال، المقتضى للفرح و السرور و المفهوم من الثانى: ان الغاية من الطلب المذكور سكب الدموع، الذي هو عبارة اخرى عن الكآبة و الحزن، و التناقض بين المفهومين واضح كالنار على المنار.

هذا، و لكن لا يذهب عليك: ان الشارح يحمل كلام المشهور على كلا الاحتمالين، عند بيان معنى البيت، و ذلك بعيد عنهم، فلا بد من ان يقال: رب مشهور لا اصل له.

(عيناي الدموع لتجمدا)، فالشاعر (جعل سكب الدموع- و هو البكاء- كناية عما يلزمه فراق الأحبة من الكآبة)، اي: سوء الحال و الانكسار، (و) شدة (الحزن)، قال

---

[1] . يوسف/ ٨٤.

في- المصباح-: كأب يكأب من باب- تعب- كآبة- بمد الهمزة- و كأبا، و كأبة، مثل: سبب و تمرة: حزن أشد الحزن، فهو كئب، و كئيب.

(و اصاب) الشاعر في هذه الكناية، لأنه لا تعقيد و لا خلل فيها (لأنه) اي: سكب الدموع، (كثيرا ما) سيأتي اعراب هذه الكلمة عند قول المصنف: «فالبلاغة راجعة الى اللفظ» فراجع، حاصله: ان في اكثر الأحيان (يجعل) سكب الدموع (دليلا) و كناية (عليه) اي: على ما يلزمه فراق الأحبة من الكآبة و الحزن، (يقال:

أبكاني) فلان، (و اضحكني)، و المراد منهما معناهما الكنائي، (اي: سائنى و سرني، قال) الشاعر (الحماسي):[١]

انزلني الدهر على حكمه من شامخ عال الى خفض

أبكاني الدهر و يا ربما أضحكنى الدهر بما يرضى

(و لكنه اخطأ في الكناية عما يوجبه دوام التلاقي)، اي: دوام تلاقي الأحبة، (و الوصال)، اي: وصالهم، (من الفرح و السرور بجمود العين، فان الانتقال من جمود العين الى بخلها بالدموع، حال ارادة) الانسان (البكاء، و هي حالة الحزن)، اي: حالة حزن الانسان (على مفارقة الأحبة، لا الى ما قصده الشاعر من السرور الحاصل بملاقاة الأصدقاء، و مواصلة الأحبة، و لهذا لا يصح) عند ارادة دعاء الخير لأحد (ان يقال)- مخاطبا اياه-: (لا زالت عينك جامدة، كما) يصح ان (يقال: لا ابكى اللّه عينك)، و ذلك: لأن المفهوم من الأول، دعاء الشر، و المفهوم من الثاني، دعاء الخير، و الحاكم بذلك العرف و اللغة، (و) الدليل على ذلك: انه (يقال) في العرف و اللغة:

---

١ . الفاضل ابو العباس المبرد، الكامل في اللغة و الادب، ص ٧٥، باب في بعض بعض اخبار المعتمرين و الشعار العرب المحدثين في ذم؛ حاشية الدسوقي على مختصر المعاني، ج ١، ص ٢٠٠ و ج ٤، ص ٣٥٧.

(سنة جماد)، للسنة التي (لا مطر فيها)، و كذلك يقال:

(ناقة جماد)، للناقة التي (لا لبن لها)، و انما يوصفونهما بذلك تنزيلا و تأويلا، (كأنهما تبخلان بالمطر و اللبن)، قال في- المصباح-: جمدت عينه: قل دمعها، كناية عن قسوة القلب، و جمد كفه كناية عن البخل، انتهى.[١]

(فائدة) قال بعض المحققين: «الحماسي» منسوب الى الحماسة و هي في اللغة: الشجاعة، و المراد بها هاهنا: الكتاب المشهور المنسوب الى الامام ابى تمام حبيب بن اوس الطائي، جمع فيه اشعار البلغاء الذين يستشهد بكلامهم، فاذا قيل: حماسى، يراد به انه مذكور في ذلك الكتاب، فاذا اطلق الحماسى: فالمراد به احد الشعراء المذكورين في ذلك الكتاب، انتهى. و استشهد الشارح: على كون جمود العين كناية عن بخلها حين ارادة البكاء بما (قال الحماسي):[٢]

الا ان عينا لم تجد يوم واسط   عليك بجارى دمعها لجمود

فانه يمتنع ان يراد- بالجمود- الا البخل بالدموع حال شدة الحزن، مع كون الدمع موجودا في العين، فحاصل معنى البيت: ان العين التي لم تجر دمعها عليك لبخيل، لا ان العين الموصوفة لمسرورة و الشاهد على ذلك الذوق السليم، المدرك: ان الشاعر أراد ان يقول:ان فقدك أثر على كل احد، فجرى دمع عيونهم عليك، و من لم يجر دمع عينه عليك فعينه بخيلة، و لم يرد الشاعر: ان تلك العين مسرورة، لأن هذا المعنى لا يناسب المقام، اللهم الا ان يقال: ان المراد من تلك العين، عين العدو، فيصير معنى البيت نظير البيت المنسوب الى سيد الشهداء، مخاطبا اخاه العباس فى يوم الطف:

---

١ . المصباح المنير، ١٠٧.

٢ . تاريخ دمشق، ج ٧٧، ص ١٧٣.

اليوم نامت أعين بك لم تنم ‏ ‏ و تسهدت اخرى فعز منامها[١]

هذا، و لكن لقائل ان يقول: لو لم يجز استعمال جمود العين في السرور، للزم كونه غير عربي، لا عربيا غير فصيح، لأنهم قالوا: لا فرق بين المجاز و الكناية، الا ان المجاز ملزوم قرينة معاندة لمعناه الحقيقي، بخلاف الكناية، فانها لا تنافي ارادة المعنى الحقيقي فلا يجوز في «رأيت أسدا في الحمام» ان يراد بالأسد الحيوان المفترس مع الرجل الشجاع، و لكن يجوز في «طويل النجاد» ان يراد مع طول القامة حقيقة طول النجاد- ايضا- نعم، اثبت- السكاكي- فرقا آخر، و هو: ان الانتقال فيه من الملزوم، اي: الحيوان المفترس في المثال الأول، الى اللازم، اعنى: الرجل الشجاع، و فيها: من اللازم، اعني: طول النجاد في المثال الثاني، الى الملزوم، اعني: طول القامة.

و قد قالوا- ايضا-: انه لا بد في المجاز من علاقة واضحة توجب الانتقال، كما قالوا بذلك في الكناية هاهنا، و لذلك اعتبروا في الاستعارة: ان يكون وجه الشبه من اشهر خواص المشبه به، بحيث اذا قام قرينة على عدم ارادة المعنى الحقيقي، اعني: المشبه به، انتقل الى معناه المجازي: اعني: الرجل الشجاع، و كذلك سائر أقسام المجاز لا بد فيها من كون العلاقة موجبة للانتقال الى المعنى المجازي، بعد قيام القرينة على عدم ارادة المعنى الحقيقي.

و قد قالوا- ايضا-: ان المجاز مثل الحقيقة: في انه لا يجوز التعدي عما حصل الرخصة من العرب فى نوعه، فان الحقيقة كما انها موضوعة بوضع شخصي، كذلك المجاز، فانها- ايضا- موضوع بوضع نوعي، فلا بد من ملاحظة وضعه، حتى يجوز الاستعمال، و الوضع مطلقاً شخصيا كان او نوعيا، ليس معناه التنصيص من العرب،

---

١. تاريخ امام الحسين عليه السلام، ج ٩، ص ٣٤٩.

بل يستكشف من استعمال الفصحاء و البلغاء في محاوراتهم، بحيث كان شايعا عندهم، فكل لفظ يراد به معنى و لكن لم ينقل استعماله في ذلك المعنى عنهم: فهو ليس بعربى. و لذلك استشكل بعض الاصوليين: في كون الحقايق الشرعية عربية، مستدلا: بأنه لم ينقل من العرب استعمالها في المعاني الشرعية، لأنها لم تكن معهودة عندهم، فكذلك لفظة الجمود فيما نحن فيه، اذا لم يكن استعماله في السرور معهودا عندهم، بحيث ينتقل منه اليه، لم يكن عربيا، فلا وجه للقول بأنه عربي غير فصيح، لكونه غير ظاهر الدلالة، اذ الدلالة على السرور فيه متوقفة على شيوع الاستعمال، و هو قد انكر اصل الاستعمال فضلا عن شيوعه، فتدبر و اغتنم.

(ان قلت): فما الفرق بين الجمود المراد منه السرور، و بين الغريب، من نحو: شر نبث، و اشمخر، و اقمطر، و نحوها.

قلت: الفرق بينهما صحة الاستعمال و عدمها، فان الجمود على ما ادعاه لا يصح استعماله في السرور، بخلاف الغريب، فانه يصح استعماله في معناه، غاية الأمر انه غير ظاهر المعنى، و لا مأنوس الاستعمال، و منه غريب القرآن، (فان قيل)- في تصحيح الانتقال من جمود العين الى ما قصده الشاعر من السرور الحاصل بملاقاة الأصدقاء و مواصلة الاحبة-: انه (استعمل الجمود) المقيد ببخل العين حال ارادة البكاء، (في مطلق خلو العين من الدمع)، مجردا عن القيد المذكور، فيكون (مجازا) صحيحا، (من باب استعمال المقيد في المطلق) المجرد عن القيد. فانه من اقسام المجازات الصحيحة، التي قد تكون استعارة، و قد تكون مجازا مرسلا: كما يصرح الشارح في بحث التشبيه بقوله: فاذا اطلق نحو المشفر (الذي وضع للشفة الغليظ للابل و قيد به)، على شفة الانسان، فان اريد تشبيهها، اي: شفة الانسان بمشفر الابل

في الغلظ، فهو استعارة، لأن المجاز اذا كانت علاقته المشابهة يسمى: استعارة، و ان اريد انه، اي: اطلاق المشفر المقيد بالقيد المذكور، على شفة الانسان المجرد عن ذلك القيد باعتبار ان هذا الاطلاق: من باب اطلاق المقيد على المطلق، كاطلاق- المرسن- الذي وضع للأنف، الذي هو محل الرسن، اي: الحبل و هو انف الابل، على الأنف المطلق المجرد عن قيد: كونه محل الرسن، و عن قيد كونه للابل، من غير قصد الى تشبيه هذا الأنف المطلق بذلك المرسن المقيد، فهذا الاطلاق مجاز مرسل، اذ المجاز اذا كانت علاقته غير المشابهة، يسمى: مجازا مرسلا، انتهى بزيادة و تغيير ما، للتوضيح.

فالحاصل: انه سلمنا ان الجمود مفهومه المطابقي مقيد بقيد ما، كالمشفر، و المرسن، بحيث ينتقل منه الى بخل العين بالدموع حال ارادة البكاء، لكنه في البيت تجرد عن القيد، فاستعمل في مطلق خلو العين من الدمع مجازا، من استعمال المقيد في المطلق، (ثم كنى به،) اي: بالجمود المطلق المجرد عن القيد (عن المسرة)، التي قصده الشاعر، (لكونه) اي: الجمود المطلق، (لازما لها) اي: للمسرة (عادة)، لأن الانسان الفرح الجزل لا يبكى حينئذ الا نادرا فلازم الفرح و السرور ان تكون العين جامدة، فلا خلل و لا تعقيد في الانتقال من جمود العين الى ما قصده الشاعر.

(قلنا: هذا) التوجيه المذكور، اعني: تجريد الجمود عن القيد المأخوذ في مفهومه، و جعله بعد التجريد من باب استعمال المقيد في المطلق، لا يسمن و لا يغنى عن جوع، لأنه (انما يكفى لصحة الكلام)، و خروجه عن كونه غلطا، (و) لكن لا يرفع الخلل عنه و (لا يخرجه عن التعقيد المعنوي. لظهور: ان الذهن لا ينتقل الى هذا) التوجيه المذكور (بسهولة)، لأنه يحتاج الى اعمال فكر و روية و دراية تامة، و ذلك لا

يوجد الا عند بعض، (و الكلام الخالي) عن الخلل و (عن التعقيد المعنوي: ما يكون الانتقال فيه من معناه الأول المفهوم بحسب اللغة، (الى الثاني) المقصود من الكلام: (ظاهرا) بينا، بحيث يفهمه السامع بسهولة، من دون ان يحتاج الى اعمال فكر و روية و دراية، و لذلك: اخرج بعضهم اللغز و المعمى عن الكلام الفصيح، لاحتياج السامع فيهما الى اعمال ما ذكر، و كذلك الايهام الذي اشرنا اليه في أول الكتاب، في وجوه الاعجاز، اذا لم تكن له قرينة واضحة، و الحاصل: ان الكلام الخالي عن الخلل و التعقيد: ما كان الانتقال منه الى المقصود منه سهلا.

(حتى تخيل الى السامع)- التاء و الخاء- مضمومتان، و الى بمعنى عند، او بمعنى اللام، و قوله: (انه فهمه من حاق اللفظ) نائب الفاعل لتخيل، اي: تخيل عند السامع، اى: يوجد عنده خيال انه فهمه من نفس اللفظ، و وسطه، اى: يقع في ذهنه و خياله انه فهم المقصود، اى: المعنى الثاني من نفس اللفظ و وسطه، غافلا عن ان المعنى الثاني لم يفهمه من نفس اللفظ، بل فهمه من الملازمة بين معنى اللفظ و بين المعنى الثاني، و ذلك الخيال انما يحصل لسهولة الانتقال من معنى اللفظ الى المقصود.

قال في- اساس البلاغة-: خيل اليه انه دابة، فاذا هو انسان و تخيل اليه.

و قال في- لسان العرب-: و خيل اليه انه كذا علي ما لم يسم فاعله: من التخييل، و الوهم.[1]

و قال في- تاج العروس-: و اخال الشيء اشتبه، يقال: هذا امر لا يخيل. قال الشاعر:[2]

---

١ . لسان العرب، ماده الخيل.

٢ . شرح شافيه ابن حاجب، ج ٣، ص ٢٣؛ كتاب الافعال، ج ١، ص ٤٧١.

و الصدق ابلج لا يخيل سبيله و الصدق يعرفه ذوو الألباب

و فلان يمضى على المخيل كمعظم، اى: على ما خيلت، اى: شبهت، يعنى: على غرر من غير يقين، و منه قولهم: وقع في مخيلى كذا، و في مخيلاتي، و خيل اليه انه كذا على ما لم يسم فاعله، من التخييل و الوهم، و منه قوله تعالى: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّها تَسْعى﴾[1] و التخييل: تصوير خيال الشيء في النفس، انتهى.[2]

قال في- اسرار البلاغة-: و اما التعقيد، فانما كان مذموما لأجل: ان اللفظ لم يرتب الترتيب الذى بمثله تحصل الدلالة على الغرض، حتى احتاج السامع ان يطلب المعنى بالحيلة، و يسعى اليه من غير الطريق، كقوله:[3]

و كذا اسم اغطية العيون جفونها من انها عمل السيوف عوامل

و انما ذم هذا الجنس: لأنه احوجك الى فكر زائد على المقدار الذي يجب في مثله، و كدّك بسوء الدلالة، و اودع المعنى لك في قالب غير مستو و لا مملس، بل حشن مضرس، حتى اذا رمت اخراجه منك عسر عليك، و اذا خرج خرج مشوه الصورة ناقص الحسن.

هذا، و انما يزيد الطلب فرحا بالمعنى و انسا به، و سرورا بالوقوف عليه، اذا كان لذلك اهلا، فاما اذا كنت معه كالغائص في البحر: يحتمل المشقة العظيمة، و يخاطر بالروح، ثم يخرج الخرز، فالأمر بالضد مما بدأت به، و لذلك كان احق اصناف التعقيد بالذم: ما يتعبك ثم لا يجدى عليك، و يورقك ثم لا يروق لك، و ما سبيله الا

---

١. طه/ ٦٦.

٢. تاج العروس، ماده الخيل.

٣. مبادي العربية، ج ۴، ص ۲۷۵.

سبيل البخيل الذي يدعوه لؤم في نفسه، و فساد في حسه: الى ان لا يرضى بضعته في بخله، و حرمان فضله، حتى يأبى التواضع و لين القول، فيتيه و يشمخ بأنفه، و يسوم المتعرض له بابا ثانيا من الاحتمال، تناهيا في سخفه، او كالذي لا يؤيسك من خيره في أول الأمر فتستريح الى اليأس، و لكنه يطمعك و يسحب على المواعيد الكاذبة، حتى اذا طال العناء و كثر الجهد، تكشف عن غير طائل، و حصلت منه على ندم، لتعبك في غير حاصل، انتهى.[١]

شرائط الكلام الفصيح

فتحصل من جميع ما ذكر ما في المقام: انه لا بد في الكلام الفصيح من امرين:

الأول: ان يكون له معنى ثان هو المقصود و الغرض للمتكلم، لا معناه بحسب اللغة.

و الثاني: ان يكون الانتقال من معناه الأول بحسب اللغة الى المعنى الثاني المقصود ظاهرا، بحيث يخيل الى السامع انه فهمه من حاق اللفظ، و قال- ايضا-: و من الصفات التي تجدهم يجرونها على اللفظ، ثم لا تعترضك شبهة و لا يكون منك توقف في انها ليست له، و لكن لمعناه، قولهم: لا يكون الكلام يستحق اسم البلاغة حتى يسابق معناه لفظه، و لفظه معناه، و لا يكون لفظه اسبق الى سمعك من معناه الى قلبك. قولهم: يدخل في الاذن بلا اذن، فهذا مما لا يشك العاقل في انه يرجع الى دلالة المعنى على المعنى، انتهى.

(و اما الكلام الذي ليس له معنى ثان) بان انحصر دلالته في معناه الأول بحسب

---

١ . اسرار البلاغة، دارالكتب العربي.

اللغة، (فهو) كلام عامي مرذول، يحكم عليه بأنه (بمنزلة الساقط عن درجة الاعتبار عند البلغاء، كما ستعرفه في بحث بلاغة الكلام)، و اذ قد عرفت هذه الجملة: تعرف ان الكلام المعتبر عند البلغاء، هو الكلام الذي يكون له دلالتان: دلالة اللفظ على المعنى بحسب اللغة، و دلالة ذلك المعنى على معنى ثان هو المقصود من الكلام، و من ذلك تعرف معنى قولنا: الكناية ابلغ من التصريح فانك اذا كنيت عن كثرة القرى بكثرة الرماد تحت القدر، او عن طول القامة بطول النجاد، او عن المضيافية بجبن الكلب او هزل الفصيل، كنت قد اثبت المعنى الثاني، الذى هو المقصود، اعني:

كثرة القرى، و طول القامة، و المضيافية، باثبات شاهدها و دليلها، و ما هو بينة و برهان عليها، فكان دعواها دعوى ببينة و برهان، فتوجب لمن يسمع الكلام خير تصديق و اذعان، بشرط ان يراعي المتكلم ما يوجب سهولة الانتقال في مقام البيان، و الا فهو كتجمد في البيت ساقط عن درجة الاعتبار، و ان رام القيل ان يثبت له دلالتين، اذ اثباتهما بدون سهولة الانتقال غير مجد، كما اوضحناه لك بخير تقرير و بيان، (و معنى البيت: ان عادة الزمان و الاخوان، الاتيان بنقيض المطلوب، و الجرى على عكس المقصود)، كما اشار الى ذلك بقوله:[1]

ما كل ما يتمنى المرء يدركه   تجري الرياح بما لا تشتهي السفن

(و اني الى الآن) كنت غافلا عن ذلك، فلذلك (كنت اطلب) ما هو مطلوبي الواقعي، اعني: (القرب و السرور)، الذي يحصل عند ملاقاة الأحبة، (فلم يحصل لي الا) نقيض ذلك، اعني: (الحزن و الفراق، فبعد هذا اطلب البعد و الفراق) ليزعم

---

١ . خزانة الادب، ج ٢، ص ١٧١؛ الاشباه و النظائر، ج ۴، ص ١١٥ و ٣٢٦؛ حاشية الصبان على الاشموني، ج ٣، ص ١١٥.

الزمان و الاخوان: ان مطلوبي ذلك، البعدية اشارة الى السين في- سأطلب- فتبصر، (ليحصل) لي (القرب و الوصال)، بناء على ما هو العادة للزمان و الاخوان: من الاتيان بنقيض المطلوب، (و اطلب)- ايضا- (الحزن و الكآبة ليحصل الفرح و السرور)، بناء على ما ذكر، و الى هذا المعنى يشير الشاعر بقوله:[١]

و لكم تمنيت الفراق مغالطا — و احتلت في استثمار عرس و دادي

و طمعت منها في الوصال لأنها — تبنى الامور على خلاف مرادي

(هذا)، اي: دخول الحزن و الكآبة المعبر عنهما بسكب الدموع تحت الطلب، (ان نصبت تسكب بتقدير- ان-) المصدرية بناء على ما توهم (ليكون) مؤولا بالمصدر، فيكون (عطفا على بعد الدار)، من باب عطف المفرد على المفرد، ليكون نظير قولها:[٢]

للبس عبائة و تقر عينى — احب الي من لبس الشفوف

و ذلك جائز لفظا كما قال ابن مالك:[٣]

و ان على اسم خالص فعل عطف — تنصبه ان ثابتا او منحذف

لكنه فاسد معنى، و قد تقدم وجهه.

(و) اما (ان رفعته كما هو الصواب) المبنى عليه كلام الشيخ، و قد نقلنا بعضه آنفا، (فالمعنى)- حينئذ- ان الشاعر بدأ يقول: (ابكى و اتحزن الآن، ليحصل في المستقبل السرور و الفرح، و القرب و الوصال، و حينئذ،) اي: حين رفعت تسكب، (لا يدخل سكب الدموع تحت الطلب)، لأنه حينئذ جملة مستقلة، معطوفة على جملة-

---

١. حاشية الدسوقي على مختصر المعاني، ج ۴، ص ٣۴٧؛ الجواهر البلاغة، ج ۴، ص ٣۴٧.

٢. جامع المقدمات، جامعة المدرسين، ص ۵٩۵.

٣. شرح ابن عقيل، ج ٢، ص ٣۵٨.

سأطلب- لا معطوفة على بعد الدار، اللازم منه: كونها مؤولة بالمفرد داخلة تحت الطلب، كبعد الدار، (لكنه) اي: الشاعر، (اكب اليه)، اي: اقبل عليه، اي: على سكب الدموع و استمر في ذلك (و لازمه ملازمة الأمر المطلوب) الاستمرار فيه، و الملازمة مستفاد من كون الفعل مضارعا، لأنه يفيد الاستمرار كما تقدم بيانه في اول الكتاب عند قوله: «و انا اسأل اللّه» (ليظن الدهر) و الاخوان (انه)، اى: سكب الدموع المكنى به عن الحزن (مطلوبه) اي: الشاعر، (فيأتى) الدهر و الاخوان (بضده)، جريا على عادتهم من الاتيان بنقيض المطلوب، (و هذا هو المعنى المشهور فيما بين القوم، و لا يخفى ما فيه)، اي: في هذا المعنى المشهور (من التكلف)، اي: تحمل المشقة من دون جدوى، (و التعسف)، اي: التخبط، اي: فعل شيء من دون روية و تأمل.

اما الأول، اى: التكلف لأن الأحبة و الزمان انما يأتون بنقيض المطلوب في الواقع، لا في الظاهر، و الذى يطلبه الشاعر على المعنى المشهور مطلوب ظاهرى، فلا يجدى هذا المعنى في تصحيح معنى البيت و اجيب بأن ذلك من تصرفات الشعراء و تخيلاتهم.

و اما الثاني، اي: التعسف، لأن طلب الشاعر للبعد و الفراق اما في حال العراق، او في حال الوصال، فالأول تحصيل للحاصل و الثاني نقض للغرض، لأنه قطع للوصال الموجود لتحصيل وصال معدوم و لا يخفى: انه من اشنع أنواع نقض الغرض، و اجيب باختيار الشق الأول، و هو: انه طلب في حال الفراق دوام الفراق، لأجل دوام الوصال، و باختيار الشق الثانى، و هو: انه طلب الفراق حال الوصال لكونه وصالاً آئلا الى الزوال، فيطلب الفراق حال ذلك الوصال، ليحصل غيره، اعنى: الوصال الدائم، (و منشأه) اي: منشأ ذلك التكلف و التعسف: (عدم التعمق في المعاني)، التي يقصدونها

البلغاء و الفصحاء في محاوراتهم و اشعارهم، (و قلة التصفح) و التتبع (لكلام المهرة) الحاذقين في استنباط معاني الكلام (من السلف)، اي: الشيخ عبد القاهر و امثاله، (و) المعنى (الصحيح) الذي بينه الشيخ عبد القاهر و نحن نفقل كلامه مفصلا- بعيد هذا- خلاصته: (انه) اي: الشاعر لم يرد بقوله: «سأطلب بعد الدار» انه يطلبه في المستقبل، بل (أراد بطلب) بعد الدار، اي: (الفراق)، الرضا بذلك، (و طيب النفس به، و توطينها) اي: تذليلها، اي النفس، قال- في المصباح-: وطن نفسه على الأمر توطينا مهدها لفعله و ذللها (عليه)، اي: على بعد الدار و الفراق الموجود الآن، (حتى) يبلغ ذلك الطيب و التوطين الى حد (كأنه)، اي الفراق (امر) اي: شيء (مطلوب) للشاعر، (و المعنى) اي: معنى البيت- حينئذ-: (انى اليوم اطيب) على وزن ابيع، اي: انبسط انا و انشرح (نفسا)، اي: تنبسط و تنشرح نفسي، و انما جعلنا النفس فعلا، لكون هذا القسم من التمييز فاعلا في المعنى، كما يصرح به ابن مالك في قوله في- باب التمييز-:[1]

و اجرر بمن ان شئت غير ذي العدد و الفاعل المعنى كطب نفسا تفد

(و أوطنها)، اي: امهدها و اذللها، اي: النفس (على مقاساة الأحزان) التي تسببت عن البعد عن الأحبة و الاصدقاء، قال في- اقرب الموارد-: قاساه مقاساة: كابده و عالج شدته، (و الأشواق) التي تلزم من بعد الأحبة و الأصدقاء، لأن البعد منهم مستلزم للاشتياق اليهم قال في- المصباح-: الشوق الى الشيء نزاع النفس اليه، و هو مصدر شاقنى الشيء شوقا من- باب قال- و المفعول مشوق على النقص، و يتعدى بالتضعيف، فيقال: شوقته، و اشتقت اليه، فانا مشتاق و شيق (و اتجرع غصصها) اي:

[1] . شرح ابن طولون على الفية ابن مالك، ج ١، ص ٤٢٨.

ابتلع الغصص قال في- المصباح-: جرعت الماء جرعا من- باب نفع- و جرعت اجرع من باب- تعب- لغة و هو الابتلاع، و الجرعة من الماء: كاللقمة من الطعام، و هو ما يجرع مرة واحدة، و الجمع جرع، مثل غرفة و غرف، و اجترعته مثل جرعته، و تجرع الغصص: مستعار من ذلك، انتهى.

و الغصص جمع غصة- بالضم- قال في- المصباح-: غصصت بالطعام غصصاً من باب- تعب- فانا غاص و غصان، و من باب- قتل- لغة و الغصة- بالضم- ما غص به الانسان من طعام او غيظ على التشبيه، و الجمع غصص، مثل غرفة و غرف، و يتعدى- بالهمزة- فقال: اغصصته به، انتهى.

اذا عرفت فاعلم: ان في الكلام استعارة بالكناية و تخييل- على ما تقدم في اول الكتاب- لأنه شبه الأحزان و الأشواق بمشروب مر و اثبات التجرع لها تخييل، (و اتحمل لأجلها) اي، الأحزان و الاشواق او لأجل النفس، اي: لأجل راحتها في المستقبل، و العلة على الأول حصولي، و على الثاني تحصيلى، (حزنا) حاصلا الآن (يفيض) بسببه الدمع من عينى، (لا تسبب بذلك الى وصل يدوم و مسرة لا تزول فان الصبر مفتاح الفرج)، كما قال الشاعر الفارسي.

صبر و ظفر هر دو دوستان قديمند   بر أثر صبر نوبت ظفر آيد

(و مع كل عسر يسر) كما قال- ايضا-:

بگذرد اين روزكار تلخ‌تر از زهر   بار دگر روزگار چون شكر آيد

(و لكل بداية نهاية، هذا هو) المعنى الصحيح (المفهوم من) كلام الشيخ- في (دلائل الاعجاز)- و هذا نصه تفصيلا، و ان كنا ذكرنا شطره فيما تقدم.

قال: ان من شرط البلاغة ان يكون المعنى الأول الذي تجعله دليلا على المعنى

الثاني و وسيطا بينك و بينه: متمكنا في دلالته، مستقلا بوساطته، يسفر بينك و بينه احسن سفارة، و يشير لك اليه أبين اشارة حتى يخيل اليك انك فهمته من حاق اللفظ، و ذلك لقلة الكلفة عليك و سرعة وصوله اليك، فكان من الكناية، و ان اردت ان تعرف ماله بالضد من هذا فكان منقوص القوة في تأدية ما اريد منه، لأنه يعترضه ما يمنعه ان يقضي حق السفارة فيما بينك و بين معناك، و يوضح تمام الايضاح عن مغزاك، فانظر الى قول العباس بن الأحنف:[1]

سأطلب بعد الدار عنكم لتقربوا و تسكب عيناي الدموع لتجمداً

بدأ: فدل بسكب الدموع على ما يوجبه الفراق من الحزن و الكمد فأحسن و اصاب، لأن من شأن البكاء ابدا ان يكون امارة للحزن، و ان يجعل دلالة عليه و كناية عنه، كقولهم: ابكاني و أضحكني على معنى سائني و سرني، و كما قال:[2]

أبكاني الدهر و يا ربّما اضحكني الدهر بما يرضى

ثم ساق هذا القياس الى نقيضه، فالتمس ان يدل على ما يوجبه دوام التلاقي من السرور بقوله لتجمد، و ظن ان- الجمود- يبلغ له في افادة المسرة و السلامة من الحزن: ما بلغ سكب الدمع في الدلالة على الكآبة و الوقوع في الحزن، و نظر الى ان الجمود خلو العين من البكاء، و انتفاء الدموع عنها، و انه اذا قال: لتجمد، فكأنه قال:

احزن اليوم لئلا احزن غدا، و تبكي عيناي جهدهما لئلا تبكيا ابدا (هاتان الفقرتان مستند المعنى الصحيح الذي اختاره الشارح، خلافا للمعنى المشهور عند القوم،

---

١ . تحفة الاديب في نحاة مغني اللبيب، ج ٢، ص ٨٣٦، اثر جلال الدين سيوطي.

٢ . عروس الافراح في شرح تلخيص المفتاح، ج ١، ص ٨٢، اثر سبكي علي بن عبدالكافي؛ الايضاح في علوم البلاغة المعاني و البيان و البديع اثر خطيب قزويني، ص ٧.

فتنبه) و غلط فيما ظن، و ذاك ان الجمود هو ان لا تبكي العين، مع ان الحال حال بكاء، و مع ان العين يراد منها ان تبكي، و يشتكى من ان لا تبكي، و لذلك لا نرى احدا يذكر عينه بالجمود الا و هو يشكوها و يذمها، و ينسبها الى البخل، و يعد امتناعها من البكاء تركا لمعونة صاحبها على ما به من الهم، الا ترى الى قوله:[1]

الا ان عينا لم تجد يوم واسط عليك بجارى دمعها لجمود

فاتى بالجمود تأكيدا لنفي الجود، و محال ان يجعلها لا تجود بالبكاء و ليس هناك التماس بكاء، لأن الجود و البخل يقتضيان مطلوبا يبذل او يمنع، و لو كان الجمود يصلح لأن يراد به السلامة من البكاء، و يصح ان يدل به على ان الحال حال مسرة و حبور، لجاز ان يدعى به للرجل فيقال: لا زالت عينك جامدة، كما يقال: لا ابكى اللّه عينك، و ذاك مما لا شك في بطلانه، و على ذلك قول أهل اللغة: عين جمود لا ماء فيها، و سنة جماد لا مطر فيها، و ناقة جماد لا لبن فيها، و كما لا تجعل السنة و الناقة جمادا الا على معنى ان السنة بخيلة بالقطر و الناقة لا تسخو بالدر، كذلك حكم العين لا تجعل جمودا الا و هناك ما يقتضى ارادة البكاء منها، و ما يجعلها اذا بكت محسنة موصوفة بأن قد جادت و سخت، و اذا لم تبك مسيئة موصوفة بان ضنت و بخلت.

فان قيل: انه أراد ان يقول: انى اليوم اتجرع غصص الفراق، و احمل نفسي على مره، و احتمل ما يؤديني اليه من حزن يفيض الدموع من عيني، و يسكبها لكي اتسبب بذلك الى وصل يدوم، و مسرة تتصل حتى لا اعرف بعد ذلك الحزن اصلا، و لا تعرف عيني البكاء، و تصير في ان لا ترى باكية ابدا، كالجمود التي لا يكون لها دمع، فان ذلك لا يستقيم و يستتب، لانه يوقعه في التناقض، و يجعله كأنه قال:

---

[1] . تحفة الاديب في نحاة مغني اللبيب، ج ١، ص ١٣.

احتمل البكاء لهذا الفراق عاجلا لأصير في الآجل بدوام الوصل و اتصال السرور في صورة من يريد عينه ان تبكى ثم لا تبكي، لانها خلقت جامدة لا ماء فيها، و ذلك من التهافت و الاضطراب بحيث لا تنجع الحيلة فيه.

و جملة الامر، انا لا نعلم احدا جعل جمود العين دليل سرور، و امارة غبطة، و كناية عن ان الحال حال فرح.

فهذا مثال فيما هو بالضد مما شرطوا من ان لا يكون لفظه أسبق الى سمعك من معناه الى قلبك، لانك ترى اللفظ يصل الى سمعك و تحتاج الى ان تخب و توضع في طلب المعنى.

و يجرى لك هذا الشرح و التفسير في النظم، كما جرى في اللفظ لأنه اذا كان النظم سويا، و التأليف مستقيما، كان وصول المعنى الى قلبك تلو وصول اللفظ الى سمعك، و اذا كان على خلاف ما ينبغي:

وصل اللفظ الى السمع، و بقيت في المعنى تطلبه و تتعب فيه، و اذا افرط الامر في ذلك: صار الى- التعقيد- الذي قالوا: انه يستهلك المعنى، انتهى.

(و على هذا) المعنى الذي فهم من كلام الشيخ: (فالسين في سأطلب لمجرد التأكيد)، و لا استقبال فيه، لأن المعنى على ما بينه الشيخ: اني احزن اليوم، فالحزن حاصل الآن، فلا وجه لأن تكون السين للاستقبال، فتكون لمجرد التأكيد (على ما ذكره) الزمخشري (- صاحب الكشاف- في قوله تعالى: سَنَكْتُبُ ما قالُوا و غير ذلك) من الآيات التي فيها- السين- و ليست للاستقبال.

(تنبيه) اعلم: ان الزمخشري لم يذكر ذلك في ﴿سَنَكْتُبُ ما قالُوا﴾[1] بل ذكره في

---

١. مريم/ ٧٩.

قوله تعالى: ﴿كَلَّا سَنَكْتُبُ ما يَقُولُ وَ نَمُدُّ لَهُ مِنَ الْعَذابِ مَدًّا﴾[١] و لم يذكر صريحا فيه انها للتأكيد، و ليست للاستقبال بل ظاهره يؤكد انها للاستقبال، و اللّه عالم بحقيقة الحال، و هذا نص كلامه في هذه الآية:

فان قلت: كيف قيل سنكتب بسين التسويف و هو كما قاله كتب من غير تأخير، قال اللّه تعالى: ﴿ما يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾؟[٢]

قلت: فيه وجهان، احدهما: سنظهر له و نعلمه انا كتبنا قوله على طريقة قوله:[٣]

اذا ما انتسبنا لم تلدنى لنيمة　　و لم تجدى من ان تقرى بها بدا

اي: تبين، و علم بالانتساب انى لست بابن لنيمة.

و الثاني: ان المتوعد يقول للجاني: سوف انتقم، يعنى: انه لا يخل بالانتصار و ان تطاول به الزمان و استأخر، فجرد هاهنا لمعنى الوعيد، انتهى.

نعم نسب ابن هشام الى بعضهم التصريح بذلك، و هذا نصه: السين المفردة حرف تختص بالمضارع، و تخلصه للاستقبال، و تنزل منه منزلة الجزء، و لهذا لم يعمل فيه مع اختصاصه به، و ليس منقطعا من- سوف- خلافاً للكوفيين، و لا مدة الاستقبال معه أضيق منها مع سوف: (نظرا الى ما اشتهر بينهم: من ان زيادة المبنى، تدل على زيادة المعنى)، خلافاً للبصريين، و معنى قول المعربين فيها حرف تنفيس، حرف توسيع، و ذلك انها نقلت المضارع من الزمن الضيق- و هو الحال- الى الزمن

---

١. مريم/ ٧٩.

٢. طه/ ١٨.

٣. شرح شذوذ الذهب في معرفة كلام العرب، ص ٣٥٥ و ٤٧١؛ شرح الشواهد الشعرية في امات الكتب النحوية، ج ١، ص ٢٨١.

الواسع- و هو الاستقبال- (لأنه مشترك بين زماني الحال و الاستقبال، فبنحو السين و ان المصدرية و نحوهما يختص بأحد الزمانين)، و أوضح من عبارتهم قول الزمخشري و غيره: حرف استقبال.

و زعم بعضهم انها قد تأتى للاستمرار لا للاستقبال، ذكر ذلك في قوله تعالى: ﴿سَتَجِدُونَ آخَرِينَ﴾[1] الآية و استدل عليه بقوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهاءُ مِنَ النَّاسِ[2] ما وَلَّاهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ﴾[3] مدعيا ان ذلك انما نزل بعد قولهم: ﴿ما وَلَّاهُمْ﴾[4] قال فجاءت السين اعلاما بالاستمرار لا بالاستقبال، انتهى (كلام المنسوب الى بعضهم)، و هذا الذي قاله (بعضهم) لا يعرفه النحويون، و ما استند من انها نزلت بعد قولهم غير موافق عليه، (اي: ليس اجماعيا)، قال الزمخشري: فان قلت: اي فائدة في الاخبار بقولهم قبل وقوعه؟ قلت: فائدته ان المفاجأة للمكروه اشد، و العلم به قبل وقوعه ابعد من الاضطراب اذا وقع، انتهى (كلام الزمخشري).[5]

ثم و لو سلم فالاستمرار انما استفيد من المضارع، (على ما ذكرناه عند قول المصنف: «و انا اسأل اللّه» و غير ذلك) كما تقول: فلان يقرى الضيف، و يصنع الجميل، تريد ان ذلك دأبه (اي: شأنه و عادته، فيستمر منه ذلك اذ العادة لا تترك

---

١. النساء/ ٩١.

٢. البقره/ ١٤٢.

٣. البقره/ ١٤٣.

٤. البقره/ ١٤٦.

٥. الكشاف، ج ١، ص ١٥٣.

غالبا)، و السين (في سيقول) مفيدة للاستقبال اذ الاستمرار انما يكون للمستقبل، (هذا منقوض بما يأتي في قوله تعالى: ﴿لَوْ يُطِيعُكُمْ﴾[١] لأن المراد به الماضي و فيه الاستمرار، فتأمل). و زعم الزمخشرى انها اذا دخلت على فعل محبوب او مكروه: افادت انه واقع لا محالة، و لم أر من فهم وجه ذلك، و وجهه: انها تفيد الوعد بحصول الفعل، فدخولها على ما يفيد الوعد (اي: الخير) او الوعيد (اي: الشر) مقتض لتوكيده و تثبيت معناه، و قد اومأ الى ذلك في سورة البقرة فقال: في ﴿فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ﴾[٢] معنى السين، ان ذلك كائن لا محالة، و ان تأخر الى حين، و صرح به في سورة براءة فقال: في ﴿أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ﴾[٣] السين مفيدة وجود الرحمة لا محالة، و هي تؤكد الوعد، كما تؤكد الوعيد اذا قلت: سأنتقم منك، انتهى كلام ابن هشام مع زيادة توضيحاً،[٤] فانت ترى ان المستفاد من كلام القوم الا بعضهم: ان السين لا يخرج عن الاستقبال، و ان جاء في بعض الموارد للتأكيد، فيما نسبه الشارح الى الزمخشرى غير خال، عن الضعف و الاختلال، على ما هو ظاهر المقال، و اللّه اعلم بحقيقة الحال.

ثم اعلم: انه قال بعض المحققين: ان معنى البيت: ان الشاعر قصد الاعتذار لأحبته في النشمر للسفر، و يؤيد هذا المعنى ما قاله المبرد في الكامل: من ان هذا البيت لسان الحال لرجل فقير مالا او علما يبعد عن اهله و احبته، و يسافر لتحصيل

---

١ . البقره/ ١٣٧.

٢ . البقره/ ١٣٧.

٣ . التوبه/ ٧.

٤ . الكشاف، ج ٢، ص ٢١٦.

العلم و الكمال، او الثروة و المال، ليحصل بذلك ما يوجب قربهم و الوصال، و تسكب عيناه الدموع في بعده عنهم لتجمد عند القرب الوصال. نظير قوله:[١]

تقول سليمى لو اقمت بأرضنا — و لم قدر انى للمقام اطوف

و هذا قريب مما ذكره الشيخ في- دلائل الاعجاز- و قد نقلناه آنفا فتأمل في المقام، حتى تعرف المرام، و اللّه الموفق و المعين و به الاعتصام، في كل ما يرام.

التفاوت بين الاجمال و التعقيد

(تنبيه) و ليعلم: ان الاجمال شيء، و التعقيد شيء آخر، لان التعقيد كما ذكرنا: موجب لعدم دلالة الكلام على ما هو المقصود منه، و بعبارة اخرى: التعقيد يوجب قصور الكلام عن الدلالة، فيخل بالتفهم المقصود من الوضع، و هذا بخلاف الاجمال، لانه لا قصور في دلالته، و انما القصور في تعيين المراد من بين مدلولاته، فلا مانع من وقوعه في القرآن فضلا عن امكانه، قال الهروى- في كفايته-:

الحق وقوع الاشتراك للنقل و التبادر، و عدم صحة السلب بالنسبة الى معنيين او اكثر للفظ واحد، ان أحاله بعض لاخلاله بالتفهم المقصود من الوضع لخفاء القرائن، لمنع الاخلال اولا، لامكان الاتكال على القرائن الواضحة (الدالة على تعيين المراد، و تسمى حينئذ قرينة معينة)، و منع كونه مخلا بالحكمة ثانيا، لتعلق الغرض بالاجمال احيانا، كما ان استعمال المشترك في القرآن ليس بمحال كما توهم لأجل لزوم التطويل بلا طائل، مع الاتكال على القرائن، و الأجمال في المقال، لو لا الاتكال عليها، و كلاهما غير لائق بكلامه تعالى جل شأنه، كما لا يخفى: و ذلك لعدم لزوم

---

١. الاغاني، ج ٥، ص ٥٥.

التطويل فيما كان الاتكال على حال او مقال اتي به لغرض آخر، و منع كون الاجمال غير لانق بكلامه تعالى مع كونه مما يتعلق به الغرض، و الاّ لما وقع المشتبه في كلامه، و قد اخبر في كتابه الكريم بوقوعه فيه، قال اللّه تعالى: ﴿مِنْهُ آياتٌ مُحْكَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتابِ وَ أُخَرُ مُتَشابِهاتٌ﴾،[١] انتهى.

(قيل: فصاحة الكلام: خلوصه مما ذكر و من كثرة التكرار)- بفتح التاء- قال في- شرح النظام-: التفعال- بالكسر- فشاذ نحو: التبيان و التلقاء، و لم يجيء غيرهما، و قال في حاشيته- نقلاً عن الرضى- و قال الكوفيون: ان التفعال الذي يفيد التكثير قلبت- يلؤه، الفا- فأصل التكرار التكرير، انتهى.

(و هو) اى: التكرار (ذكر الشيء مرة بعد مرة اخرى)، فالتكرار: هو المرة الثانية، لا مجموع المرتين، (و كثرته) اي: كثرة التكرار، (ان يكون ذلك) الذكر بعد مرة اخرى (فوق الواحد)، بأن يذكر الشيء ثالثا و رابعا و هكذا، فالكثرة هو: الثالث، و الرابع، و هكذا، سواء كان ذلك الشيء المكرر: اسما، او فعلا، او حرفا، او جملة، و سواء كان الاسم: ظاهرا، او ضميرا و انما شرط هذا القائل «الكثرة» احترازا عن التأكيد اللفظي، لأنه تكرار الشيء مرة واحدة بلفظه او بمرادفه، (و من تتابع الاضافات) عطف على الكثرة لا على التكرار، فيكون المراد من التتابع: ما فوق الواحد، يدل على ذلك: البيت المستشهد به، و تصريحه عن قريب بأن المراد ما فوق الواحد، فيكون المراد من الاضافات- ايضا- ما فوق الواحد.

(فكثرة التكرار كقوله) اي: قول أبي الطيب: (و تسعدنى في غمرة بعد غمرة) سبوح

---

١ . آل عمران/ ٧.

لها منها عليها شواهد.

الاسعاد: الاعانة و التخليص، قال في- المصباح-: ساعده مساعدة بمعنى عاونه، و (الغمر) يستعمل في معان، منها: (ما يغمرك من الماء، و) منها: ما هو (المراد) هنا، اعني: (الشدة)، قال في- المصباح-: الغمر «الحقد» وزنا و معنى، و غمر صدره علينا غمرا من باب- تعب- و الغمر- ايضا-: العطش، و رجل غمر: لم يجرب الامور، و قوم أغمار: مثل قفل و أقفال، و المرأة غمرة- بالهاء- يقال: غمر- بالضم- غمارة- بالفتح- و بنو عقيل تقول: غمر من باب- تعب- و اصله: الصبى الذي لا عقل له، قال ابو زيد: و يقتاس منه لكل ما لا خير فيه، و لا عناء عنده في عقل، و لا رأى، و لا عمل، (و غمره البحر غمرا من باب- قتل- علاه)، و الغمرة الزحمة، وزنا و معنى، و دخلت في غمار الناس- بضم الغين، و فتحها- اي: في زحمتهم- ايضا- و الغامر: الخراب من الأرض، و قيل: ما لم يزرع، و هو يحتمل الزراعة، و قيل له:

غامر (لأن الماء يغمره)، فهو فاعل بمعنى مفعول، و ما لم يبلغه الماء فهو: قفر، و غمرته اغمره: مثل سترته استره، وزنا و معنى و الغمرة: الانهماك في الباطل، و الجمع الغمرات، مثل: سجدة، و سجدات، (و الغمرة الشدة)، و منه غمرات الموت، لشدائده، انتهى فما يظهر من بعض ارباب الحواشي: ان استعمال الغمرة في الشدة، من باب ذكر الملزوم و ارادة اللازم الدال على انه مجاز، و ما يغمرك من الماء: حقيقته ليس كما ينبغي، و ان كان ظاهر كلام السعد- ايضا- ذلك فتأمل.

(سبوح) على وزن (فعول، بمعنى: فاعل،) او صيغة مبالغة مأخوذ (من السبح، و هو:) العوم و الجرى في الماء، قال في- المصباح-: سبح الرجل في الماء سبحا، من باب- نفع- و الاسم السباحة- بالكسر فهو سابح، انتهى.

و انما احتملنا كونه صيغة مبالغة: لأن المراد هنا (شدة عدو الفرس) مجازا، من باب الاستعارة، تشبيها لجريها و شدة عدوها: بالسبح في الماء، و الفعول بمعنى فاعل يستوى فيه المذكر و المؤنث، كما قال ابن مالك:[١]

و لا تلى فارقة فعولا　　اصلا و لا المفعال و المفعيلا

(و اراد) الشاعر (بها)، اي: بكلمة سبوح: (فرسا حسن الجري)، الاولى ان يقال: حسنة الجرى- بتاء التأنيث- لأن الفرس مؤنث، بدليل: تسعدنى، اللهم الا ان تؤول الفرس بالمركوب او الخيل، او يتثبث بقول ابن مالك:[٢]

و الحذف قد يأتى بلا فصل و مع　　ضمير ذي المجاز في شعر وقع

(لا تتعب راكبها) لقوة جريها، (كأنها تجرى في الماء)، فتسهل على راكبها الانقاذ من العدو في الحروب، و الاستخلاص عما يترتب على أخذه العدو، (لها) متعلق باسنقر محذوفا وجوبا، و هو: مع فاعله الآتي (صفة سبوح)، قال- في الصمدية-: الجار و المجرور و الظرف، اذا وقع احدهما بعد المعرفة المحضة فحال او النكرة المحضة فصفة، او غير المحضة فمحتمل لهما، و لا بد من تعلقهما بالفعل او بما فيه رائحته، و يجب حذف المتعلق، اذا كان احدهما صفة او صلة او خبرا او حالا، و اذا كان كذلك او اعتمد على نفي او استفهام: جاز ان يرفع الفاعل، انتهى.[٣]

هذا، و لكن في وقوع المشتق موصوفا لهم كلام، فتأمل (منها: حال من شواهد، و عليها: متعلق بها)، اي: بشواهد، بناء على تضمينها معنى الدلالة، اذ الشهادة

---

١ . شرح ابن عقيل، ج ٢، ص ٤٣٠.

٢ . شرح ابن طولون على الفية ابن مالک، ج ١، ص ٣١٨.

٣ . البهجة المرضية، باب اعمال المصدر.

المتعدية- بعلى- بدون التضمين، لا يستعمل الا في الضرر، و ذلك غير مناسب للمقام، (و شواهد فاعل الظرف، اعنى: لها، لاعتماده على الموصوف) اذ الشرط في عمله الاعتماد على اشياء احدها الموصوف و هو هنا سبوح، (و الضمائر) الأربعة، (كلها لسبوح، يعني) الشاعر، اي: يقصد من هذا الكلام (ان لها)، اي: لهذا الفرس السبوح (من نفسها علامات شاهدة) اي: داله (على نجابتها)، و العلامات الدالة على نحاية الفرس، امور مذكورة في العلم المدون لمعرفة النجيب و الميمون منها عن غيرهما و هذا العلم موجود عند أهله من العرب و العجم، منها ما اشار اليه الشاعر العجمي بقوله:

دو پای پسینه یکی دست چپ   بود اسب شاهان عالی نسب

دو بای بسینه یکی دست راست   بکردش مکرر کاو نشان بلا است

و اما (تتابع الاضافات): فهو (مثل قوله، اي: ابن بابك[1]

حمامة جرعى حومة الجندل اسجعى   فانت بمرءى من سعاد و مسمع

ففيه اضافة حمامة الى جرعى، و هي: ارض ذات رمل، مستوية لا تنبت شيئا، و جرعى) بالقصر (تأنيث الأجرع، قصرها للضرورة الشعرية، و ذلك جائز اجماعا، كما قال ابن مالك:[2]

و قصر ذي المد اضطرارا مجمع   عليه و العكس بخلف يقع

و الا فهي في الأصل جرعاء- بالمد- كحمراء و صنعاء.

(و اضافة جرعى الى حومة، و هي) اي: حومة، (معظم الشىء) اي: اكثره، قال

---

[1] . معجم المصطلحات البلاغية و تطورها، ص ۲۵۰، اثر عباية يجى عطية.

[2] . حاشية الصبان على شرح الاشموني على الفية ابن مالك، ج ۴، ص ۱۴۷.

في- المصباح-: عظم الشيء- وزان قفل- و معظمه اكثره، (و اضافة حومة الى الجندل، و هي: ارض ذات حجارة.

و السجع: هدير الحمامة و نحوه) من اصوات الطيور الشبيهة بها و الناقة على احتمال قوي، و يحتمل ان يرجع الضمير في «نحوه» الى الحمامة، بناء علّى كون التاء فيها كالتاء في طلحة، قال في- المصباح-:

الحمام- عند العرب-: كل ذي طوق من الفواخت و القمارى، و ساق حر، و القطا، و الدواجن، و الوراشين، و اشباه ذلك، الواحدة: حمامة و يقع على الذكر و الانثى، فيقال: حمامة ذكر، و حمامة انثى، و قال الزجاج: اذا اردت تصحيح المذكر، قلت: رأيت حماما على حمامة، اي: ذكرا على انثى، و العامة تخص الحمام بالدواجن، و كان الكسائي يقول: الحمام هو البرى، و اليمام هو الذي يألف البيوت و قال الأصمعي: اليمام حمام الوحش، و هو ضرب من طير الصحراء، انتهى.[1]

(و تمامه)، اي: تمام البيت كما ذكرنا، (فأنت بمرءى من سعاد و مسمع، اي:) فأنت ايتها الحمامة (بحيث تراك سعاد و تسمع صوتك، يقال: فلان بمرءى منى و مسمع، اى: بحيث اراه و اسمع صوته، كذا في- الصحاح-) فحاصل معنى البيت: امر الحمامة بالاسجاع، لأنها في موضع النشاط و الطرب برؤية المحبوبة، اي: سعاد و سماع صوتها، لأن رؤية المحبوبة تفوق رؤية الازمار، و سماع صوتها يفوق على سماع صوت الأوتار، فليس المراد امر الحمامة بالسجع: لكونها في موضع تراها المحبوبة و تسمع صوتها- كما توهمه بعضهم-.

قال المصنف في- الايضاح-: (و فيه) اي: في اشتراط خلوص الكلام الفصيح عن

---

١. المصباح المنير، ص ٤١٧.

كثرة التكرار، و تتابع الاضافات، (نظر) اي: اشكال ثم بين وجه النظر بما هو عبارة اخرى عما ذكره الشارح بقوله: (لأن كلا من كثرة التكرار و تتابع الاضات، ان ثقل اللفظ بسببه على اللسان: فقد حصل الاحتراز عنه بالتنافر) لما تقدم سابقاً:[١]

من انه يشترط في فصاحة الكلام خلوصه من التنافر، (و الا) يثقل اللفظ بسببهما على اللسان، (فلا تخل) كثرة التكرار و لا تتابع الاضافات (بالفصاحة) في الكلام، فلا وجه لاشتراط خلوص الكلام الفصيح منهما، (كيف) في امثال المقام من صيغ التعجب نظير قوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَ كُنْتُمْ أَمْواتاً فَأَحْياكُمْ﴾[٢] على ما ذكره السيوطي في اول باب التعجب، اى: اتعجب من هذا القائل كيف يجترء على القول بأنهما يخلان بالفصاحة مطلقا، (و قد) وقع كلا الأمرين في كلام من هو أفصح من نطق بالضاد، (قال صلّى اللّه عليه و آله: الكريم ابن الكريم ابن الكريم ابن الكريم يوسف بن يعقوب بن ابراهيم).

(فائدة) قال في الاتقان: ان يوسف القي في الجب و هو ابن ثنتي عشرة سنة، و لقى أباه بعد الثمانين، و توفى و له مائة و عشرون، الى ان قال: و في يوسف ست لغات، بتثليث السين مع الواو و الهمزة، و الصواب انه اعجمي لا اشتقاق له، انتهى.[٣]

(قال الشيخ عبد القاهر) في- دلائل الاعجاز-: (قال الصاحب اياك و الاضافات المتداخلة) اي: الاضافة بعد الاضافة- على ما يظهر من دلائل الاعجاز- (فانها) اي: الاضافات المتداخلة (لا تحسن ذكرها) لفظة: «ذكرها» ليست في نسخة- دلائل

---

١. الاطول شرح تلخيص العلوم، ج ١، ص ١٥٨.

٢. البقره/ ٢٨.

٣. الاتقان، ج ٢، ص ٢٩١، الموسوعة القرآنية محمود محمدي الفروق، ص ٦٤.

الاعجاز- الموجودة عندي، و هو الأصح، (و ذكر) الصاحب (انها) اي: الاضافات المتداخلة (تستعمل في الهجاء)، اي: السب و العيب، قال في- المصباح-: هجاء يهجوه هجوا: وقع فيه بالشعر، و سبه و عابه و الاسم «الهجاء» مثل: كتاب، انتهى.[١]

(كقوله) في- دلائل الاعجاز-: كقول القائل:[٢]

يا علي بن حمزة بن عمارة   انت و اللّه ثلجة في خيارة

و المراد منه: اثبات البرودة، التى هي عيب في الرجال، و لذلك عكس الظرفية ليكون ابرد، (ثم) قال المصنف في- الايضاح-:

(قال) الشيخ: (لا شك)، في دلائل الاعجاز: لا شبهة (في ثقل ذلك في الأكثر، و لكنه اذا سلم من الاستكراه: ملح و لطف،) في دلائل الاعجاز: لطف و ملح، (كقوله)، و في دلائل الاعجاز: و مما حسن فيه قول ابن المعتز-[٣] ايضا-:

فظلت تدير الكأس ايدي جآذر   عتاق دنانير الوجوه ملاح[٤]

و في دلائل الاعجاز، و الايضاح: «و ظلت تدير الراح».

(و منه)، اي: مما سلم من الاستكراه، (الاطراد المذكور في علم البديع)، و هو كما يأتي في ذلك العلم: ان تأتي بأسماء الممدوح او غيره، و اسماء آبائه على ترتيب الولادة، من غير تكلف في السبك، و يسمى: الاطراد، لأن الأسماء في تحدرها كالماء

---

١ . المصباح المنير، ص ٦٣٥.

٢ . الاطول شرح تلخيص مفتاح العلوم عرشاه ابراهيم بن محمد دارالكتب العلميه، ج ١، ص ١٨٠.

٣ . عبد اللّه بن المعتز بن المتوكل العباسي الاديب الشاعر العالم بالموسيقى اخذ الادب عن المبرد و ثعلب و غيرهما، و له ديوان معروفة و له حكايات مهمه (الكنى و الالقاب، ج ١، ص ٤٦٦).

٤ . كتاب المطول بهامشه حاشية السيد مير شريف، ص ٢٣.

الجارى في اطراده و سهولة انسجامه، و المراد من التكلف في السبك: ان يقع الفصل بين الأسماء بلعظ غير دال على نسب، كقولك رأيت زيد الفاضل ابن عمرو العادل ابن بكر، و الانسجام: السيلان، (كقوله):

ان يقتلوك فقد ثلت عروشهم بعتيبة بن الحارث بن شهاب[١]

يقال: ثل اللّه عروشهم، اي: هدم ملكهم، و يقال للقوم اذا ذهب عزهم و تضعضعت حالهم: قد تل عروشهم، و معنى البيت: ان تبجحوا بقتلك و صاروا فرحين به، فقد أثرت في عزهم، و هدمت أساس مجدهم، بقتل رئيسهم عتيبة بن الحارث، و من الاطراد قوله ص: الكريم ابن الكريم الخ.

(و ما اورده المصنف فى- الايضاح- من كلام الشيخ) و هو قوله «فيه نظر- الى ملاح» (مشعر) بثلاثة امور:

الأول: (بأنه) اي: المصنف (جعل تتابع الاضافات اعم من ان تكون مترتبة)، و هو: ان (لا يقع بين الاضافتين شيء غير مضاف، كالبيت) المذكور في المتن، اعني: حمامة جرعى الخ، (او غير مترتبة كما في الحديث)، اى: الكريم ابن الكريم الخ و الوجه في هذا الاشعار: ان المصنف اورد كلام الشيخ لاثبات مدعاه من النظر و الاشكال: في كلام من اشترط الخلوص من الأمرين، بدعوى: ان الشيخ جعل «يا علي بن حمزة الخ» من تتابع الاضافات، مع ان الاضافات فيه غير مترتبة، للفصل بين الاضافتين: بالصفة، اعني: الابن فمن ذلك يعلم ان المصنف اراد الأعم.

(و) الثاني: (انه) اي: المصنف، جعل كثرة التكرار: اعم من ان تكون بالنسبة الى

---

[١] . شرح التسهيل المسمى تمهيد الفوائد بشرح تسهيل القواعد الجيش محمد بن يوسف، ج ٦، ص ٢٦٧؛ الحصين امير حسين في علم التصريف، ص ٧٣ اثر نيجري عبداللّه بن فودي.

أمر واحد، كالبيت الأول في المتن، اعني: لها منها عليها شواهد، او امور متعددة، و وجه هذا الاشعار: انه (اورد الحديث) اي الكريم ابن الكريم الخ، (مثالا لكثرة التكرار و تتابع الاضافات جميعا)، مع كون كثرة التكرار فيه بالنسبة الى امور متعددة.

(و) الثالث: (انه) اي: المصنف، (اراد بتتابع الاضافات ما فوق الواحد)، اي: و لو كان اثنين، و الوجه في هذا الاشعار: انه جعل يا على بن حمزة الخ، و ظلت تدير الكأس، من تتابع الاضافات مستشهدا بهما لكونهما في كلام الشيخ على ابطال قول من اشترط الخلوص من الأمرين، مع كون الاضافة فيهما اثنتين.

(لا يقال ان من اشترط ذلك) اي: الخلوص من الأمرين (اراد ب تتابع الاضافات): الاضافات (المترتبة، و) اراد (كثرة التكرار بالنسبة الى امر واحد- كما في البيتين) المذكورين في المتن- لأن كثرة التكرار في الأول منهما، اعني: لها منها الخ بالنسبة الى امر واحد، و هو: الفرس، و تتابع الاضافات في الثاني منهما مترتبة لا فصل بينها، (و الحديث سالم عن هذا) الذي في البيتين، اذ التكرار فيه كما بينا بالنسبة الى امور متعددة، كما ان الاضافات فيه غير مترتبة فالاستشهاد بالحديث لرد من اشترط الأمرين في غير محله.

و اعلم: انه يتضح المقام كمال الوضوح بما ننقله بعيد هذا عن- المثل السائر، و الاتقان- فتأمله جيدا من دون توان و كسل، لأن فيه مع ذلك كشف بعض ما في القرآن الكريم من الاعجاز من حيث الفصاحة و البيان، ورد لما وقع لبعض الغفلة او الملحدين غير المطلعين برموز علمى الفصاحة و البيان: من الشبهات الواهية، التي لا اساس لها و لا بنيان.

(لانا نقول: هما،) اي: الاضافات المترتبة و كثرة التكرار بالنسبة الى امر واحد (-

ايضا- ان اوجبا ثقلا و بشاعة: فذاك) الجواب الذي ذكر في وجه النظر، هو الجواب عن هذا- ايضا- (والا) يوجبا ثقلا و بشاعة: (فلا جهة لاخلالهما بالفصاحة) في الكلام، (كيف) يجترىء احد على القول بذلك (و قد وقعا) كلاهما (فى التنزيل)؟! الاضافات المترتبة (كقوله تعالى: ﴿مِثْلَ دَأْبِ قَوْمِ نُوحٍ﴾[1] و قوله تعالى: ﴿ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا﴾[2] (و) كثرة التكرار بالنسبة الى امر واحد، مثل (قوله: ﴿وَ نَفْسٍ وَ ما سَوَّاها فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَ تَقْواها﴾[3] هذا آخر ما اردنا ايراده في هذا الجزء في حل ما يرمز و يشار اليه.

فلنلحق به كلاما- للمثل السائر، و الاتقان- و ان تقدم شطر منه في طي المباحث المتقدمة بالمناسبة، فلا بأس في لزوم التكرار، لأن الكلام في التكرار لكونه كالفذلكة لما تقدم، و ذا فوائد جمة لمن كان من اهل البصيرة الصائبة و الايقان، قال- الاتقان، بعد ما ذكر التأكيد الصناعي-: التكرار ابلغ من التأكيد، و هو من محاسن الفصاحة، خلافا لبعض من غلط، و له فوائد:

منها: التقرير، و قد قيل: الكلام اذا تكرر تقرر، و قد نبه تعالى على السبب الذي لأجله كرر الأقاصيص و الانذار، بقوله: ﴿وَ صَرَّفْنا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْراً﴾[4] و منها: التأكيد، و منها: زيادة التنبيه على ما ينفي التهمة

---

١. غافر/ ٣١.

٢. مريم/ ٣.

٣. الشمس/ ٦.

٤. طه/ ١١٣.

ليكمل تلقي الكلام بالقبول و منه: ﴿وَ قالَ الَّذِي آمَنَ يا قَوْمِ اتَّبِعُونِ أَهْدِكُمْ سَبِيلَ الرَّشادِ يا قَوْمِ إِنَّما هذِهِ الْحَياةُ الدُّنْيا مَتاعٌ﴾[١] فانه كرر فيه النداء لذلك.

و منها: اذا طال الكلام وحشى تناسي الأول، اعيد ثانيا تطرية له، و تجديدا لعهده، و منه: ﴿ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ عَمِلُوا السُّوءَ بِجَهالَةٍ ثُمَّ تابُوا مِنْ بَعْدِ ذلِكَ وَ أَصْلَحُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِها﴾[٢] ﴿ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هاجَرُوا مِنْ بَعْدِ ما فُتِنُوا ثُمَّ جاهَدُوا وَ صَبَرُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِها﴾[٣] ﴿وَ لَمَّا جاءَهُمْ كِتابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ- الى قوله- فَلَمَّا جاءَهُمْ ما عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ﴾[٤] ﴿لا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِما أَتَوْا وَ يُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِما لَمْ يَفْعَلُوا فَلا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفازَةٍ مِنَ الْعَذابِ﴾[٥] ﴿إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَباً وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ﴾.[٦]

و منها: التعظيم و التهويل، نحو: ﴿الْحَاقَّةُ مَا الْحَاقَّةُ،[٧] الْقارِعَةُ مَا الْقارِعَةُ[٨] وَ

---

١. غافر/ ٣٩.

٢. نحل/ ١١٩.

٣. نحل/ ١١٠.

٤. بقره/ ٨٩.

٥. آل عمران/ ٨٨.

٦. يوسف/ ٤.

٧. الحاقه/ ١.

٨. القارعه/ ١.

أَصْحابُ الْيَمِينِ ما أَصْحابُ الْيَمِينِ﴾.[١]

فان قلت هذا النوع احد اقسام النوع الذي قبله، (يعني: التأكيد الصناعي)، فان منها التأكيد بتكرار اللفظ، فلا يحسن عده نوعا مستقلاً.

قلت: هو بجامعه و يفارقه، و يزيد عليه و ينقص عنه، فصار اصلا برأسه، فانه قد يكون التأكيد تكرارا كما قدم في امثلته، و قد لا يكون تكرارا كما تقدم- ايضا- و قد يكون التكرير غير تأكيد صناعة، و ان كان مفيدا للتأكيد معنى، و منه ما وقع فيه الفصل بين المكررين، فان التأكيد لا يفصل بينه و بين مأكده، نحو: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ وَ لْتَنْظُرْ نَفْسٌ ما قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَ اتَّقُوا اللَّهَ﴾[٢] ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفاكِ وَ طَهَّرَكِ وَ اصْطَفاكِ عَلى نِساءِ الْعالَمِينَ﴾[٣] فان هذه الآيات من باب التكرير لا التأكيد اللفظي الصناعي، و منه الآيات المتقدمة في التكرير للطول.

و منه: ما كان لتعدد المتعلق، بأن يكون المكرر ثانيا متعلقاً بغير ما تعلق به الأول، و هذا القسم يسمى: بالترديد، كقوله: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكاةٍ فِيها مِصْباحٌ الْمِصْباحُ فِي زُجاجَةٍ الزُّجاجَةُ كَأَنَّها كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ﴾[٤] وقع فيها الترديد اربع مرات، و جعل منه قوله ﴿فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُما تُكَذِّبانِ﴾[٥] فانها و

---

١. الوقعة/ ٢٧.

٢. الحشر/ ١٨.

٣. آل عمران/ ٤٢.

٤. النور/ ٣٥.

٥. ذكر هذه الآية في سورة الرحمن ستة عشر مرتبةً.

ان تكررت نيفا و ثلاثين مرة، فكل واحدة تتعلق بما قبلها، و لذلك زادت على ثلاثة، و لو كان الجميع عاندا الى شيء واحد لما زاد على ثلاثة، لأن التأكيد لا يزيد عليها، قاله ابن عبد السّلام، و ان كان بعضها ليس بنعمة، فذكر النقمة للتحذير: نعمة.

و قد سئل: اي نعمة في قوله: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْها فانٍ﴾[١] فاجيب بأجوبة أحسنها النقل من دار الهموم الى دار السرور، و اراحة المؤمن و البار من من الفاجر، و كذا قوله: ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾[٢] في سورة المرسلات، لأنه تعالى ذكر قصصا مختلفة و اتبع كل قصة بهذا القول، فكأنه قال عقب كل قصة: «ويل يومئذ للمكذب بهذه القصة، و كذا قوله في سورة الشعراء:[٣] ﴿إِنَّ فِي ذلِكَ لَآيَةً وَ ما كانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ وَ إِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾ كورت ثماني مرات، كل مرة عقب كل قصة، فالاشارة في كل واحدة بذلك الى قصة النبي المذكور قبلها و ما اشتملت عليه من الآيات و العبر، و قوله: ﴿وَ ما كانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ﴾[٤] الى قومه خاصة، و لما كان مفهومه: ان الأقل من قومه آمنوا أتى بوصفى: العزيز الرحيم، للاشارة الى ان العزة: على من لم يؤمن منهم، و الرحمة: لمن آمن، و كذا قوله في سورة القمر: ﴿وَ لَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ﴾.[٥]

---

١. الرحمن/ ٢٦.

٢. ذكره هذه الآية في سورة الطور اثناعشره مرتبةً.

٣. ذكر في هذه السورة اثناعشره مرة.

٤. الشعراء/ ٨.

٥. القمر/ ١٧.

و قال الزمخشري: كرر ليجددوا عند سماع كل نبأ منها اتعاظا و تضبيها، و ان كـلا من تلك الأنباء يستحق لاعتبار يختص به، و ان يتنبهوا كي لا يغلبهم السرور و الغفلة.

قال في- عروس الأفراح-: فان قلت: اذا كان المراد بكل ما قبله، فليس ذلك باطناب، بل هي الفاظ كل اريد به غير ما اريد بالآخر. قلت: اذا قلنـا العبـرة بعمـوم اللفـظ، فكـل واحد اريد به ما اريد بالآخر، و لكن كرر ليكون نصا فيما يليه و ظاهرا في غيره.[1]

فان قلت: يلزم التأكيد، قلت: و الأمر كذلك، و لا يرد عليـه ان التأكيـد لا يـزاد بـه على ثلاثة، لأن ذاك في التأكيد الذي هو تابع اما ذكر الشيء في مقامات متعددة اكثـر من ثلاثة، فلا يمتنع، انتهى و يقرب من ذلك ما ذكره ابن جرير في قوله تعالى: ﴿وَ لِلَّهِ ما فِي السَّماواتِ وَ ما فِي الْأَرْضِ وَ لَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذِينَ﴾[2] - الى قولـه- ﴿وَ كانَ اللَّهُ غَنِيًّا حَمِيداً وَ لِلَّهِ ما فِي السَّماواتِ وَ ما فِي الْأَرْضِ وَ كَفى بِـاللَّهِ وَكِـيلًا﴾[3] قـال: فان قيل: ما وجه تكرار قوله: ﴿وَ لِلَّهِ ما فِي السَّماواتِ وَ ما فِي الْأَرْضِ﴾[4] في آيتـين، احديهما في اثر الاخرى؟

قلنا: لاختلاف معنى الخبرين عما في السموات و الأرض، و ذلك: لأن الخبر عنـه في احدى الآيتين ذكر حاجته الى بارنه، و غنى بارنه غنه، و في الاخرى حفظ بارنه اياه،

---

١. الكشاف، ج٤، ص٣٢٨.

٢. النساء/ ١٣١.

٣. النساء/ ١٣١.

٤. النساء/ ١٣١.

و علمه به، و بتدبيره، قال: فان قيل: افلا قيل: ﴿وَ كانَ اللّهُ غَنِيًّا حَمِيداً﴾[١] ﴿وَ كَفى بِاللّهِ وَكِيلًا﴾ قيل: ليس في الآية الاولى ما يصلح ان يختم بوصفه معه بالحفظ و التدبير، انتهى.

و قال اللّه تعالى: ﴿وَ إِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقاً يَلْوُونَ أَلْسِنَتَهُمْ بِالْكِتابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتابِ وَ ما هُوَ مِنَ الْكِتابِ﴾[٢] قال الراغب: الكتاب الأول ما كتبوه بأيديهم، المذكور في قوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتابَ بِأَيْدِيهِمْ﴾[٣] و الكتاب الثاني التوراة، و الثالث لجنس كتب اللّه كلها، اي: ما هو من شيء من كتب اللّه و كلامه.[٤]

و من امثلة ما يظن تكرارا و ليس منه: ﴿قُلْ يا أَيُّهَا الْكافِرُونَ لا أَعْبُدُ ما تَعْبُدُونَ﴾ الى آخرها، فان ﴿لا أَعْبُدُ ما تَعْبُدُونَ﴾ اي: في المستقبل، ﴿وَ لا أَنْتُمْ عابِدُونَ﴾ اي: في الحال ما اعبد في المستقبل ﴿وَ لا أَنا عابِدٌ﴾ اي: في الحال ما عبدتم في الماضي، ﴿وَ لا أَنْتُمْ عابِدُونَ﴾.

اي: في المستقبل، ﴿ما أَعْبُدُ﴾[٥] اي: في الحال، فالحاصل: ان القصد نفي

---

١. النساء/ ١٣١.

٢. آل عمران/ ٧٨.

٣. البقره/ ٧٩.

٤. المفردات، ماده.

٥. الكافرون.

عبادته لآلهتهم في الأزمنة الثلاثة، و كذا: ﴿فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرامِ وَ اذْكُرُوهُ كَما هَداكُمْ﴾[١] ثم قال: ﴿فَإِذا قَضَيْتُمْ مَناسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آباءَكُمْ﴾[٢] ثم قال: ﴿وَ اذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُوداتٍ﴾[٣] فان المراد بكل واحد من هذه الاذكار غير المراد بالآخر، فالأول الذكر في مزدلفة عند الوقوف بقزح و قوله: ﴿وَ اذْكُرُوهُ كَما هَداكُمْ﴾[٤] اشارة الى تكرره ثانيا و ثالثا، و يحتمل ان يراد به: طواف الافاضة، بدليل تعقيبه بقوله: ﴿فَإِذا قَضَيْتُمْ﴾[٥] و الذكر الثالث: اشارة الى رمى جمرة العقبة، و الذكر الأخير لرمى ايام التشريق.

و منه تكرير حرف الاضراب، في قوله: ﴿بَلْ قالُوا أَضْغاثُ أَحْلامٍ بَلِ افْتَراهُ بَلْ هُوَ شاعِرٌ﴾[٦] و قوله: ﴿بَلِ ادَّارَكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْها بَلْ هُمْ مِنْها عَمُونَ﴾.[٧]

و منه قوله: ﴿وَ مَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَ عَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتاعاً بِالْمَعْرُوفِ

---

١. البقره/ ١٩٨.

٢. البقره/ ٢٣٦.

٣. بقره/ ٢٠٠.

٤. البقره/ ١٩٨.

٥. البقره/ ٢٠٠.

٦. الانبياء/ ٥.

٧. النمل/ ٦٦.

حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾ ثم قـال: ﴿وَ لِلْمُطَلَّقاتِ مَتاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾[١] فكرر الثاني ليعم كل مطلقة، فان الآية الاولى في المطلقة قبل الفرض و المسيس خاصة، و قيل: لان الاولى لا تشعر بالوجوب، و لهذا لما نزلت قال بعض الصحابة، ان شئت احسنت، و ان شئت فلا، فنزلت الثانية، اخرجه ابن جرير، و من ذلك:

تكرير الامثال، كقوله: ﴿وَ ما يَسْتَوِي الْأَعْمى وَ الْبَصِيرُ وَ لَا الظُّلُماتُ وَ لَا النُّورُ وَ لَا الظِّلُّ وَ لَا الْحَرُورُ وَ ما يَسْتَوِي الْأَحْياءُ وَ لَا الْأَمْواتُ﴾[٢] و كذلك ضرب مثل المنافقين اول البقرة: بالمستوقد نارا، ثم ضربه بأصحاب الصيب.

قال الزمخشرى: و الثاني ابلغ من الأول، لأنه ادل على فرط الحيرة و شدة الأمر و فظاعته، قال: و لذلك اخروهم يتدرجون في نحو هذا من الأهون الى الأغلظ، و من ذلك، تكرير القصص، كقصة آدم، و موسى، و نوح، و غيرهم من الأنبياء عليهم السّلام، قال بعضهم: ذكر اللّه موسى في مائة و عشرين موضعاً من كتابه،[٣] و قال ابن العربي في القواصم: ذكر اللّه قصة نوح في خمس و عشرين آية، و قصة موسى في تسعين آية.[٤]

---

١ . البقره/ ٢٤١.

٢ . الفاطر/ ٢١.

٣ . الكشاف، ج ٣، ص ٤٦٣.

٤ . عز الدين محمد بن ابى بكر بن قاضي القضاء عبد العزيز بن محمد بن ابراهيم ابن سعد اللّه بن جماعة الحموي الشافعي المتكلم الاصولي النحوي اللغوي، له شروح و حواش كثيرة على الكتب منها: حاشية على شرح الجاربردي و رسالة سماها ضوء الشمس في احوال النفس ترجم فيها نفسه فذكر فيها ان مولده بالينبوع سنة ٧٥٩ و حفظ القرآن في كل يوم جزءين و اشتغل بالعلوم على الكبر، و اخذ عن السراج الهندي و ذكر جماعة كثيرة منهم: جار اللّه تاج الدين السبكي و السراج البلقينى و ابن خلدون و غيرهم توفى في جمادي الثانية سنة ٨١٩ (الكنى و الالقاب، ج ١، ص ٢٩٥).

فوائد التكرار عند ابن جماعة

و قد ألف البدر بن جماعة كتابا، سماه: «المقتنص في فوائد تكرار القصص» و ذكر في تكرار القصص فوائد:

منها: ان في كل موضع زيادة شيء لم يذكر في الذي قبله، او ابدال كلمة باخرى لنكتة، و هذه عادة البلغاء.

و منها: ان الرجل كان يسمع القصة من القرآن ثم يعود الى أهله ثم يهاجر بعده آخرون يحكون ما نزل بعد صدور من تقدمهم، فلو لا تكرار القصص لوقعت قصة موسى الى قوم، و قصة عيسى الى آخرين و كذا سائر القصص، فاراد اللّه اشتراك الجميع فيه: فيكون افادة لقوم و زيادة تأكيد لآخرين.

و منها: ان في ابراز الكلام الواحد في فنون كثيرة و أساليب مختلفة ما لا يخفى من الفصاحة.

و منها: ان الدواعي لا تتوفر على نقلها، كتوفرها على نقل الأحكام فلهذا كررت القصص دون الأحكام.

و منها: انه تعالى انزل هذا القرآن، و عجز القوم عن الاتيان بمثله، ثم اوضح الأمر في عجزهم: بأن كرر ذكر القصة في مواضع اعلاما بأنهم عاجزون عن الاتيان بمثله، بأي نظم جاءوا، و بأي عبارة عبروا.

و منها: انه لما تحداهم قال: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾[1] فلو ذكرت القصة في موضع واحد و اكتفى بها، لقال العربي: ائتونا انتم من مثله فانزلها سبحانه و تعالى في

---

١. بقره/ ٢٣.

تعداد السور، فعالجتهم من كل وجه.

و منها: ان القصة الواحدة لما كررت: كان في ألفاظها في كل موضع زيادة و نقصان، و تقديم و تأخير، و أتت على اسلوب غير اسلوب الاخرى، افاد ذلك ظهور الأمر العجيب في اخراج المعنى الواحد في صور متباينة، في النظم و جذب النفوس الى سماعها، لما جبلت عليه من حب التنقل في الأشياء المتجددة و استلذاذها بها، و اظهار خاصة القرآن، حيث لم يحصل مع تكرير ذلك فيه هجنة في اللفظ، و لا ملل عند سماعه، فباين ذلك كلام المخلوقين.

و قد سئل: ما الحكمة في عدم تكرير قصة يوسف، و سوقها مساقا واحدا في موضع واحد دون غيرها من القصص؟

و اجيب بوجوه، احدها: ان فيها تشبيب النسوة و حال امرأة و نسوة (افتتنوا) بأبدع الناس جمالا، فناسب عدم تكرارها، لما فيه من الاغضاء و الستر، و قد صحح الحاكم في مستدركه: حديث النهى عن تعليم النساء سورة يوسف عليه السلام.

ثانيها: انها اختصت بحصول الفرج بعد الشدة، بخلاف غيرها من القصص، فان مآلها الى الوبال: كقصة ابليس، و قوم نوح و هود و صالح، و غيرهم فلما اختصت بذلك اتفقت الدواعى على نقلها، لخروجها عن سمت القصص.

ثالثها: قال الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني: انما كرر اللّه قصص

الأنبياء و ساق قصة يوسف مساقا واحداً: اشارة الى عجز العرب، كأن النبي صلى الله عليه وآله قال لهم: ان كان من تلقاء نفسى، فافعلوا في قصة يوسف ما فعلت في سائر القصص.

قلت: و قد ظهر لي جواب رابع، و هو: ان سورة يوسف نزلت بسبب طلب الصحابة ان يقص عليهم كما رواه الحاكم في مستدركه فنزلت مبسوطة تامة، ليحصل لهم

مقصود القصص: من استيعاب القصة و ترويح النفس بها، و الاحاطة بطرفيها.

و جواب خامس، و هو اقوى ما يجاب به: ان قصص الأنبياء انما كررت، لأن المقصود بها افادة اهلاك من كذبوا رسلهم، و الحاجة داعية الى ذلك: لتكرير تكذيب الكفار للرسولﷺ، فكلما كذبوا، نزلت قصة منذرة بحلول العذاب كما حل على المكذبين، و لهذا قال تعالى في آيات: ﴿فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ الْأَوَّلِينَ أَ لَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ﴾[١] و قصة يوسف لم يقصد منها ذلك، و بهذا- ايضا- يحصل الجواب عن عدم تكرير قصة أصحاب الكهف، و قصة ذى القرنين، و قصة موسى مع الخضر، و قصة الذبيح.

فان قلت: قد تكررت قصة ولادة يحيى و ولادة عيسى مرتين، و ليست من قبيل ما ذكرت.

قلت: الاولى في سورة «كهيعص» و هى مكية، انزلت خطابا لأهل مكة، و الثانية في سورة «آل عمران» و هي مدنية انزلت خطابا لليهود و لنصارى نجران حين قدموا، و لهذا اتصل بها ذكر المحاجة و المباهلة، انتهى.

و اما- المثل السائر- فقال: اعلم: ان التكرير من مقاتل علم البيان، و هو دقيق المأخذ.

وحده: هو دلالة اللفظ على المعنى مرددا، و ربما اشتبه على اكثر الناس بالاطناب مرة و بالتطويل اخرى، و هو ينقسم قسمين: احدهما يوجد في اللفظ و المعنى، و الآخر يوجد في المعنى دون اللفظ، فاما الذي يوجد في اللفظ و المعنى: فكقولك

---

١. الانعام/ ٦.

لمن تستدعيه: «اسرع اسرع».[١]

و لم ار مثل جيراني و مثلي　　　لمثلي عند مثلهم مقام

و اما الذي يوجد في المعنى دون اللفظ: فكقولك «اطعني و لا تعصني» فان الأمر بالطاعة نهى عن المعصية.

و كل من هذين القسمين ينقسم: الى مفيد، و غير مفيد، و لا اعني بالمفيد هاهنا ما يعنيه النحاة، فانه- عندهم- عبارة: عن اللفظ المركب.

اما من الاسم مع الاسم، بشرط ان يكون للاول بالثاني علاقة معنى يسع مكلفا جهله، و اما من الاسم مع الفعل التام المتصرف، على هذا الشرط- ايضا- و اما من (حرف النداء مع الاسم) فهذا هو المفيد عند النحاة، و انا لم اقصد ذلك هاهنا، بل مقصودي من المفيد: ان يأتي لمعنى، و غير المفيد: ان يأتي لغير معنى.

و اعلم: ان المفيد من التكرير يأتى في الكلام تأكيدا له، و تشييدا من أمره، و انما يفعل ذلك للدلالة على العناية بالشيء الذي كررت فيه كلامك، اما مبالغة في مدحه، او في ذمه، او غير ذلك. و لا يأتى الا في احد طرفي الشيء المقصود بالذكر و الوسط عار منه، لأن احد الطرفين هو المقصود بالمبالغة، اما بمدح او ذم او غيرهما، و الوسط ليس من شرط المبالغة، و غير المفيد لا يأتي في الكلام الاغيا و خطلا، من غير حاجة اليه.

فاما الأول: و هو الذي يوجد في اللفظ و المعنى، فانه ينقسم الى ضربين: مفيد، و غير مفيد.

فالاول: المفيد، و هو فرعان: الأول: اذا كان التكرير في اللفظ و المعنى يدل على

---

١. معجم مصطلحات البلاغية، ص ٤١١، المؤلف مطلوب احمد مكتبة لبنان ناشرون.

معنى واحد، و المقصود به غرضان مختلفان، كقوله تعالى: ﴿وَ إِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّها لَكُمْ وَ تَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذاتِ الشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ وَ يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِماتِهِ وَ يَقْطَعَ دابِرَ الْكافِرِينَ لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَ يُبْطِلَ الْباطِلَ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ﴾[1] هذا تكرير في اللفظ و المعنى، و هو قوله: ﴿يُحِقَّ الْحَقَ، و لِيُحِقَّ الْحَقَّ﴾[2] انما جيء به هاهنا لاختلاف المراد، و ذاك: ان الأول تمييز بين الارادتين، و الثاني بيان لغرضه فيما فعل من اختيار ذات الشوكة على غيرها، و انه ما نصرهم و خذل اولئك الا لهذا الغرض، و من هذا الباب قوله تعالى: ﴿إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصاً لَهُ الدِّينَ وَ أُمِرْتُ لِأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ الْمُسْلِمِينَ قُلْ إِنِّي أَخافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ قُلِ اللَّهَ أَعْبُدُ مُخْلِصاً لَهُ دِينِي﴾[3] و قوله: ﴿قُلِ اللَّهَ أَعْبُدُ مُخْلِصاً لَهُ دِينِي﴾[4] و المراد به عرضان مختلفان، و ذلك: ان الأول اخبار بأنه مأمور من جهة اللّه: بالعبادة له و الاخلاص في دينه، و الثاني اخبار بأنه يخص اللّه وحده، دون غيره بعبادته مخلصا له دينه، و لدلالته على ذلك:

قدم المعبود على فعل العبادة في الثاني، و اخره في الاول، لأن الكلام اولا واقع في الفعل نفسه و ايجاده، و ثانيا فيمن يفعل الفعل لأجله، و لذلك رتب عليه فاعبدوا و اما

---

١. الانفال/ ٧.

٢. الشورى/ ٢٤.

٣. الزمر/ ١١ تا ١٤.

٤. الزمر/ ١٤.

شنتم من دونه، و عليه ورد قوله تعالى. ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ إِذا كانُوا مَعَهُ عَلى أَمْرٍ جامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ أُولئِكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ﴾[1] و ظاهر الأول و الثاني انهما سواء في المعنى، و ليس كذلك: لأن الثاني فيه تخصيص غير موجود في الأول، الا ترى انا اذا قلنا: زيد الافضل، و قلنا: الأفضل زيد، كان في الثاني تخصيص له بالفضل و هذا التخصيص لا يوجد في القول الأول، الذي هو زيد الأفضل، و يجوز ان تبدل صفة الفضل فيه بغيرها او بضدها، فيقال: زيد الأجمل او زيد الأنقص، و اذا قلنا: الافضل زيد، وجب تخصيصه بالفضل، (و لم يمكن تغييره عنه) و كذلك يجرى الحكم في هذه الآية فان اللّه تعالى قال: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ﴾ ثم قال: ﴿لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ﴾[2] فوصفهم بالامتناع عن الذهاب الا باذنه و هذه صفة يجوز ان تبدل بغيرها من الصفات، كما قال تعالى في موضع آخر: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتابُوا﴾[3] فجاء بصفة غير تلك الصفة، و لما قال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ أُولئِكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ﴾[4] وجب تخصيصهم بذلك، الوصف دون غيره، و هذا موضع حسن في تكرير المعاني.

---

١. النور/ ٦٢.

٢. النور/ ٦٢.

٣. الحجرات/ ١٥.

٤. النور/ ٦٢.

و مما يعد من هذا الباب، قوله تعالى: ﴿قُلْ يا أَيُّهَا الْكافِرُونَ لا أَعْبُدُ ما تَعْبُدُونَ وَ لا أَنْتُمْ عابِدُونَ ما أَعْبُدُ وَ لا أَنا عابِدٌ ما عَبَدْتُمْ وَ لا أَنْتُمْ عابِدُونَ ما أَعْبُدُ لَكُمْ دِينُكُمْ وَ لِيَ دِينِ﴾.[1]

و قد ظن قوم ان هذه الآية تكرير لافائدة فيه، و ليس الامر كذلك فان معنى قوله: ﴿لا أَعْبُدُ﴾ يعني في المستقبل من عبادة آلهتكم، و لا انتم فاعلون فيه ما اطلبه منكم من عبادة آلهى، و لا انا عابد ما عبدتم، اي: و ما كنت عابدا قط فيما سلف ما عبدتم فيه، يعنى: انه لم يعهد منى عبادة صنم في الجاهلية في وقت ما، فكيف يرجى مني ذلك في الاسلام، و لا انتم عابدون في الماصى في وقت ما، ما انا على عبادته الآن.

و مما يجري هذا المجرى قوله تعالى: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ مالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾[2] فكرر الرحمن الرحيم مرتين، و الفائدة في ذلك: ان الأول متعلق بأمر الدنيا، و الثاني يتعلق بأمر الآخرة، فما يتعلق بأمر الدنيا يرجع الى خلق العالمين في كونه خلق كلا منهم على أكمل صفة، و اعطاه جميع ما يحتاج اليه حتى البقة و الذباب، و قد يرجع الى غير الخلق: كادرار الأرزاق و غيرها، و اما ما يتعلق بأمر الآخرة، فهو اشارة الى الرحمة الثانية في يوم القيامة الذى هو يوم الدين.

و بالجملة، فاعلم: انه ليس في القرآن مكرر لا فائدة في تكريره فان رأيت شيئا منه تكرر من حيث الظاهر، فانعم نظرك فيه فانظر الى سوابقه و لواحقه، لتنكشف لك الفائدة فيه.

---

١. الكافرون/ ١ـ٦.

٢. الفاتحه/ ١ تا ٣.

و مما ورد في القرآن الكريم مكررا، قوله تعـالى: ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ إِذْ قالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَ لا تَتَّقُونَ إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُـونِ وَ ما أَسْئَلُكُمْ عَلَيْـهِ مِـنْ أَجْـرٍ إِنْ أَجْـرِيَ إِلَّا عَلى رَبِّ الْعـالَمِينَ فَـاتَّقُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُونِ﴾[١] ليؤكده عندهم و يقرره في نفوسهم، مع تعليق كل واحد منها بعلة، فجعـل علة الأول كونه أمينا فيما بينهم. و جعل علة الثاني حسم طمعه عنهم، و خلوه مـن الاغراض فيما يدعوهم اليه.

و من هذا النحو، قوله تعالى: ﴿كَذَّبَتْ قَـبْلَهُمْ قَـوْمُ نُـوحٍ وَ عادٌ وَ فِرْعَـوْنُ ذُو الْأَوْتادِ وَ ثَمُودُ وَ قَوْمُ لُـوطٍ وَ أَصْـحابُ الْأَيْكَـةِ أُولئِـكَ الْأَحْـزابُ إِنْ كُلٌّ إِلَّا كَذَّبَ الرُّسُلَ فَحَقَّ عِقابِ﴾[٢] و انما كرر تكـذيبهم هاهنـا: لأنـه لـم يـأت بـه علـى اسلوب واحد، بل تنوع فيه بضروب من الصنعة فذكره اولا في الجملـة الخبريـة علـى وجه الابهام، ثم جاء بالجملة الاستثنائية فأوضحه بأن كل واحد مـن الاحـزاب كـذب جميع الرسل، لأنهم اذا كذبوا واحدا منهم فقد كذبوا جميعهم، و في تكرير التكـذيب و ايضاحه بعد ابهامه، و التنوع في تكريره بالجملة الخبرية اولا، و بالاسـتثنائية ثانيـا، و ما في الاستثناء من الوضع على وجه التوكيد و التخصيص المبالغـة المـسجلة علـيهم باستحقاق اشد العذاب و ابلغه، و هذا باب من تكرير اللفظ و المعنى حسن غـامض، و به يعرف مواقع التكرير، و الفرق بينه و بين غيره، فافهمه- انشاء اللّه تعالى-.

الفرع الثاني من الضرب الاول: اذا كان التكرير في اللفظ و المعنى يدل على معنى

---

١. الشعراء/ ١٠٥-١٠٨.

٢. ص/ ١٢ تا ١٤، حج/ ٤٢.

واحد، و المراد به غرض واحد، كقوله تعالى: ﴿فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ﴾[١] و التكرير دلالة التعجب من تقديره و اصابته الغرض، و هذا كما يقال: «قتله اللّه ما اشجعه، او ما اشعره» و عليه ورد قول الشاعر: «الا يا اسلمي ثم اسلمي ثم اسلمي» و هذا مبالغة في الدعاء لها بالسلامة، و كل هذا يجاء به لتقرير المعنى المراد و اثباته، و عليه ورد الحديث النبوي، و ذاك: ان النبيصلى‌الله‌عليه‌وآله قال: «ان بنى هشام بن المغيرة استأذنونى ان ينكحوا ابنتهم علياعليه‌السلام، فلا آذن، ثم لا آذن، ثم لا آذن، الا ان يطاق علي ابنتي و ينكح ابنتهم»[٢] فقولهصلى‌الله‌عليه‌وآله: لا آذن، ثم لا آذن، ثم آذن» من التكرير الذي اشد موقعا من الايجاز، لانصباب العناية الى تأكيد القول في منع عليعليه‌السلام من التزويج بابنة ابي جهل بن هشام، و هذا مثل قوله تعالى: ﴿أَوْلى لَكَ فَأَوْلى ثُمَّ أَوْلى لَكَ فَأَوْلى﴾[٣] و من اجل ذلك تقول: «لا إله الا اللّه وحده لا شريك له» لأن قولنا: لا إله الا اللّه، مثل قولنا: وحده لا شريك له، و هما في المعنى سواء و انما كررنا القول فيه: لتقرير المعنى و اثباته، و ذاك: لأن من الناس من يخالف فيه، كالنصارى و الثنوية، و التكرير في مثل هذا المقام ابلغ من الايجاز، و احسن و اسد موقعا.

و مما جاء في مثل هذا، قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّياحَ فَتُثِيرُ سَحاباً فَيَبْسُطُهُ فِي السَّماءِ كَيْفَ يَشاءُ وَ يَجْعَلُهُ كِسَفاً فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلالِهِ

---

١. المدثر/ ١٦ و٢٠.

٢. نساء اهل البيت احمد خليل جمعه، ص ٥٨٣.

٣. القيامة/ ٣٥.

فَإِذا أَصابَ بِهِ مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِهِ إِذا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ وَ إِنْ كانُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمُبْلِسِينَ﴾[١] فقوله: ﴿مِنْ قَبْلِهِ﴾ بعد قوله: ﴿مِنْ قَبْلِ﴾ فيه دلالة على ان عهدهم بالمطر قد بعد و تطاول، فاستحكم بأسهم، و تمادى ابلانهم، فكان الاستبشار على قدر اغتمامهم بذلك.

و على ذلك ورد قوله تعالى: ﴿قاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ لا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ لا يُحَرِّمُونَ ما حَرَّمَ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ لا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ﴾[٢] فقوله: لا يؤمنون باللّه و لا باليوم الآخر يقوم مقام قوله: ﴿وَ لا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ﴾ لان من لا يؤمن باللّه و لا باليوم الآخر لا يدين دين الحق، و انما كرر هاهنا للخطب على المأمور بقتالهم، و التسجيل عليهم بالذم و رجمهم بالعظائم، ليكون ذلك ادعى لوجوب قتالهم و حربهم، و قد قلنا: ان التكرير انما يأتي لما اهم من الامر الذي بصرف العناية اليه يثبت و يتقرر.

و كذلك ورد قوله تعالى: ﴿وَ إِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَ إِذا كُنَّا تُراباً أَ إِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ أُولئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ وَ أُولئِكَ الْأَغْلالُ فِي أَعْناقِهِمْ وَ أُولئِكَ أَصْحابُ النَّارِ هُمْ فِيها خالِدُونَ﴾.[٣]

فتكرير لفظة اولئك من هذا الباب الذي اشرنا اليه، لمكان شدة النكير، و اغلاظ العقاب بسبب انكارهم البعث.

---

١. الروم/ ٤٨.

٢. البقره/ ٣٩.

٣. الرعد/ ٥.

و على هذا ورد قوله تعالى: ﴿أُولئِكَ الَّذِينَ لَهُمْ سُوءُ الْعَذابِ وَ هُمْ فِي الْآخِرَةِ هُمُ الْأَخْسَرُونَ﴾[١] فانه انما تكررت لفظة «هم» للايذان بتحقيق الخسار، و الأصل فيها «و هم في الآخرة الاخسرون» لكن لما اريد تأكيد ذلك: جيء بتكرير هذه اللفظة المشار اليها.

و كذلك قوله تعالى: ﴿فَكانَ عاقِبَتَهُما أَنَّهُما فِي النَّارِ خالِدَيْنِ فِيها﴾[٢] و امثال ذلك في القرآن كثير.

و كذلك ورد قوله تعالى في سورة القصص: ﴿فَأَصْبَحَ فِي الْمَدِينَةِ خائِفاً يَتَرَقَّبُ فَإِذَا الَّذِي اسْتَنْصَرَهُ بِالْأَمْسِ يَسْتَصْرِخُهُ قالَ لَهُ مُوسى إِنَّكَ لَغَوِيٌّ مُبِينٌ فَلَمَّا أَنْ أَرادَ أَنْ يَبْطِشَ بِالَّذِي هُوَ عَدُوٌّ لَهُما قالَ يا مُوسى أَ تُرِيدُ أَنْ تَقْتُلَنِي كَما قَتَلْتَ نَفْساً بِالْأَمْسِ﴾[٣] فقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَنْ أَرادَ أَنْ يَبْطِشَ﴾[٤] بتكرير- ان- مرتين، دليل على ان موسى عليه السلام لم تكن مسارعته الى قتل الثاني كما كانت مسارعته الى قتل لاول، بل كان عنده ابطأ في بسط يده اليه، فعبر القرآن عن ذلك في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَنْ أَرادَ أَنْ يَبْطِشَ﴾.

و جرت بيني و بين رجل من النحويين مفاوضة في هذه الآية، فقال ان- ان- الاول

---

١. نمل/ ٥.

٢. الحشر/ ١٧.

٣. القصص/ ١٩.

٤. يوسف/ ٦٦.

زائدة، و لو حذفت فقيل: فلما أراد ان يبطش، لكان المعنى سواء، ا لا ترى الى قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَنْ جاءَ الْبَشِيرُ أَلْقاهُ عَلى وَجْهِهِ﴾ و قد اتفق النحاة على انّ- ان- الواردة بعد- لما- و قبل الفعل زائدة.

فقلت له: النحاة لافتيالهم في مواقع الفصاحة و البلاغة، و لا عندهم معرفة بأسرارهما، من حيث انهم نحاة، و لا شك انهم وجدوا: «ان» ترد بعد «لما» و قبل الفعل في القرآن الكريم. و في كلام فصحاء العرب، فظنوا ان المعنى بوجودها كالمعنى اذا اسقطت، فقالوا هذا زائدة، و ليس الأمر كذلك، بل اذا وردت «لما» وورد الفعل بعدها باسقاط «ان» دل ذلك على الفور، و اذا لم تسقط لم يدلنا ذلك على ان الفعل كان على الفور، و انما كان فيه تراخ و ابطاء.

و بيان ذلك من وجهين: احدهما: اني اقول فائدة وضع الالفاظ ان تكون ادلة على المعاني، فاذا اوردت لفظة من الالفاظ في كلام مشهود له بالفصاحة و البلاغة، فالأولى ان تحمل تلك اللفظة على معنى فان لم يوجد لها معنى بعد التعقيب و التنقير و البحث الطويل، قيل: هذه زائدة، دخولها في الكلام كخروجها منه، و لما نظرت انا في هذه الآية وجدت: لفظة «ان» الواردة بعد «لما» و قبل الفعل، دالة على معنى و اذا كانت دالة على معنى، فكيف يسوغ ان يقال انها زائدة؟

فان قيل: انها اذا كانت دالة على معنى، فيجوز ان تكون دالة على غير ما اشرت انت اليه.

قلت في الجواب: اذا ثبت انها على دالة معنى، فالذي اشرت اليه معنى مناسب واقع في موقعه، و اذا كان مناسبا واقعا في موقعه فقد حصل المراد منه، و دل الدليل- حينئذ- انها ليست بزائدة.

الوجه الآخر: ان هذه اللفظة لو كانت زائدة، لكان ذلك قدحاً في كلام اللّه تعالى، و ذاك: انه يكون قد نطق بزيادة في كلامه لا حاجة اليها، و المعنى يتم بدونها، و حينئذ لا يكون كلامه معجزا، اذ من شرط الاعجاز: عدم التطويل الـذي لا حاجـة اليـه، و ان التطويل عيب في الكلام، فكيف يكون ما هو عيب في الكلام من باب الاعجاز؟ هـذا محال!!

و اما قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَنْ جاءَ الْبَشِيرُ أَلْقاهُ عَلى وَجْهِهِ﴾[1] فانه اذا نظر في قصة يوسف عليه السلام مع اخوته منذ ألقوه في الجب و الى ان جاء البشير الى ابيه عليه السلام، وجد انه كان ثم ابطاء بعيد، و قد اختلف المفسرون في طول تلك المدة، و لو لم يكن ثم مدة بعيدة و امد متطاول، لما جيء «بان» بعد «لما» و قبل الفعل، بل كانت تكون الآية ﴿فَلَمَّا أَنْ جاءَ الْبَشِيرُ أَلْقاهُ عَلى وَجْهِهِ﴾[2] و هذه دقائق و رموز لا تؤخذ من النحاة لأنها ليست من شأنهم، (هذا الذي نسبه الى نفسه، و نفى عن النحاة ماخوذ منهم و قد بيناه في- المكررات،[3] في باب حروف الجر- غاية الأمر انا جعلنا الزائدة للتأكيد) و اعلم: ان من هذا النوع قسماً يكون المعنى فيه مضافا الى نفسه مع اختلاف اللفظ، و ذلك يأتي في الألفاظ المترادفة، و قد في القرآن الكريم، و استعمل في فصيح الكلام، فمنه قوله تعالى: ﴿وَ الَّذِينَ سَعو ِي آياتِنا

---

١ . يوسف/ ٩٦.

٢ . يوسف/ ٩٦.

٣ . فان كانت زائدة ليس بواجب ان يكون له متعلق لانه ما لا... يستثني من هـذه القاعـدة سـتة امـور انظـر: المكررات، ج٢، ص ٢٥١.

مُعاجِزِينَ أُولئِكَ لَهُمْ عَذابٌ مِنْ رِجْزٍ أَلِيمٌ﴾[١] و الرجز: هو العذاب، و عليه ورد قول ابي تمام:[٢]

نهوض بثقل العبء مضطلع به   و ان عظمت فيه الخطوب و جلت

و الثقل: هو العبء، و العبء: هو الثقل، و كذلك ورد قول البحتري:[٣]

و يوم تثنت للوداع و سلمت   بعينين موصولا بلحظهما السحر

توهمتها ألوى باجفانها الكرى   كرى النوم او مالت باعطافها الخمر

فان الكرى: هو النوم، و ربما اشكل هذا الموضع على كثير من متعاطى هذه الصناعة، و ظنوه مما لا فائدة فيه، و ليس كذلك، بل الفائدة فيه: هي التأكيد للمعنى المقصود، و المبالغة فيه، اما الآية فالمراد بقوله تعالى: ﴿عَذابٌ مِنْ رِجْزٍ﴾[٤] اي: عذاب مضاعف من عذاب، و اما بيت ابي تمام: فانه تضمن المبالغة في وصف الممدوح بحمله للأثقال، و اما بيت البحترى: فانه اراد ان يشبه طرفها لفتوره بالنائم، فكرر المعنى فيه على طريق المضاف و المضاف اليه، تأكيدا له و زيادة في بيانه، و هذا الموضع لم ينبه عليه احد سواي، و لربما ادخل في التكرير من هذا النوع ما ليس منه، و هو موضع لم ينبه عليه- ايضا- احد سواى، فمنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ عَمِلُوا السُّوءَ بِجَهالَةٍ ثُمَّ تابُوا مِنْ بَعْدِ ذلِكَ وَ أَصْلَحُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ

---

١. السباء/ ٥.

٢. المثل السائر في الادب و الكاتب و الشاعر، ج ٢، ص ١٥٣.

٣. الاشباه و النظائر، ج ٢، ص ٧.

٤. السباء/ ٥.

بَعْدِها لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ فلما تكرر ﴿إِنَّ رَبَّكَ﴾ مرتين علم ان ذلك ادل على المغفرة، و كذلك قولهٔ تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هاجَرُوا مِنْ بَعْدِ ما فُتِنُوا ثُمَّ جاهَدُوا وَ صَبَرُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِها لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[1] و مثل هذا قوله تعالى: ﴿لا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِما أَتَوْا وَ يُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِما لَمْ يَفْعَلُوا فَلا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفازَةٍ مِنَ الْعَذابِ﴾[2] و هذه الآيات يظن انها من باب التكرير و ليست كذلك، و قد انعمت نظرى فيها فرأيتها خارجة عن حكم التكرير، و ذلك: انه اذا اطال الفصل من الكلام و كان اوله يفتقر الى تمام لا يفهم الا به، فالاولى في باب الفصاحة ان يعاد لفظ الأول مرة ثانية ليكون مقارنا لتمام الفصل،

كي لا يجيء الكلام منشورا، لا سيما في ان و اخواتها، فاذا وردت ان و كان بين اسمها و خبرها فسحة طويلة من الكلام فاعادة ان احسن في حكم البلاغة و الفصاحة، كالذي تقدم من هذه الآيات، و عليه ورد قول بعضهم من شعراء الحماسة:[3]

اسجنا و قيدا و اشتياقا و غربة   و ناى حبيب ان ذا لعظيم
و ان امرءا دامت مواثيق عهده   على مثل هذا انه لكريم

فانه لما طال الكلام بين اسم ان و خبرها: اعيدت ان مرة ثانية لأن تقدير الكلام: و ان امرءا دامت مواثيق عهده على مثل هذا لكريم لكن بين الاسم و الخبر مدى طويل، فاذا لم تعد ان مرة ثانية لم يأت على الكلام بهجة و لا رونق، و هذا لا يتنبه لاستعماله

---

١. نحل/ ١١٩.

٢. نحل/ ١١٠.

٣. مبادي العربية، ج ٤، ص ٣٢٨.

الا الفصحاء اما طبعا و اما علما.

و كذلك يجرى الأمر اذا كان خبر ان عاملا في معمول يطول ذكره فان اعادة الخبر ثانية هو الأحسن، و على هذا جاء قوله تعالى في سورة يوسف عليه السلام: ﴿إِذْ قالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَباً وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي ساجِدِينَ﴾[١] فلمّا قال: ﴿إِنِّي رَأَيْتُ﴾ ثم طال الفصل، كان الأحسن ان يعيد لفظ الرؤية فيقول: ﴿رَأَيْتُهُمْ لِي ساجِدِينَ﴾ و كذلك جاءت الآية المذكورة هاهنا قبل هذه، و هي قوله تعالى: ﴿لا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِما أَتَوْا﴾[٢] فانه لما طال الفصل:

اعاد قوله، ﴿فَلا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفازَةٍ مِنَ الْعَذابِ﴾،[٣] فاعلم ذلك وضع يدك عليه، و كذلك الآية التي قبلها، و هي قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ عَمِلُوا السُّوءَ بِجَهالَةٍ﴾[٤] و كذلك الآية الاخرى و هى قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هاجَرُوا مِنْ بَعْدِ ما فُتِنُوا﴾[٥] و من باب التكرير في اللفظ و المعنى الدال على معنى واحد، قوله عز و جل: ﴿وَ قالَ الَّذِي آمَنَ يا قَوْمِ اتَّبِعُونِ أَهْدِكُمْ سَبِيلَ

---

١. يوسف/ ٤.

٢. آل عمران/ ٣.

٣. آل عمران/ ١٨٨.

٤. نحل/ ١١٦.

٥. نحل/ ١١٠.

الرَّشادِ يا قَوْمِ إِنَّما هذِهِ الْحَياةُ الدُّنْيا مَتاعٌ وَ إِنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دارُ الْقَرارِ﴾[١] فانه انما كرر نداء قومه هاهنا لزيادة التنبيه لهم، و الايقاظ عن سنة الغفلة، و لأنهم قومه و عشيرته، و هم فيما يوبقهم من الضلال، و هو يعلم وجه خلاصهم و نصيحتهم عليه واجبة فهو يتحزن لهم و يتلطف بهم، و يستدعي بذلك ان لا يتهموه، فان سرورهم سروره، و غمهم غمه، و ان ينزلوا على نصيحته لهم، و هذا من التكرير الذي هو ابلغ من الايجاز، و اشد موقعا من الاختصار، فاعرفه- ان شاء اللّه تعالى-.

و على نحو منه جاء قوله تعالى في سورة القمر: ﴿فَذُوقُوا عَذابِي وَ نُذُرِ وَ لَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ﴾[٢] فانه قد تكرر ذلك في السورة كثيرا، و فائدته: ان يجدروا عند استماع كل نبأ من انباء الأولين اذ كارا و ايقاظا، و ان يستأنفوا تنبها و استيقاظا اذا سمعوا الحث على ذلك البعث اليه، و ان تقرع لهم العصا مرات لئلا يغلبهم السهو، و تستولى عليهم الغفلة.

و هكذا حكم التكرير في قوله تعالى في سورة الرحمن: ﴿فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُما تُكَذِّبانِ﴾[٣] و ذلك عند كل نعمة عددها على عباده، و امثال هذا في القرآن الكريم كثير، و مما ورد من هذا النوع شعرا قول بعض شعراء الحماسة:[٤]

---

١. انعام/ ٣٩.

٢. القمر/ ٣٦.

٣. ذكر في سورة الرحمن اثناعشر مرة.

٤. البلاغة الواضحة البيان و المعاني و البديع للمدارس الثانيوية، ص ٢٥٣، امين مصطفى مؤسسة الامام الصادق عليه السلام، تهران، ١٣٨٧.

الى معدن العز المأثل و الندى　　هناك هناك الفضل و الخلق الجزل

فقوله: هناك هناك، من التكرير الذي هو أبلغ من الايجاز، لأنه في معرض مدح، فهو يقرر في نفس السامع ما عند الممدوح من هذه الأوصاف المذكورة، مشيرا اليها، كأنه قال: ادلكم على معدن كذا و كذا و مقره و مفاده، و كذلك ورد قول المساور بن هند:

جزى اللّه عنى غالبا من عشيرة　　اذا حدثان الدهر ثابت نوائبه[1]

فكم دافعوا من كربة قد تلاحمت　　عليّ و موج قد علتني غواربه

فصدر البيت الثاني و عجزه: يدلان على معنى واحد، لأن تلاحم الكرب عليه كتعالى الموج من فوقه، و انما سوغ ذلك لأنه في مقام مدح و اطراء، ألا ترى انه يصف احسان هؤلاء القوم عند حدثان دهره في التكرير، و في قبالته لو كان القائل هاجيا، فان الهجاء في هذا كالمدح، و التكرار انما يحسن في كلا الطرفين لا في الوسط.

و اعلم: انه اذا وردت ان المكسوة المخففة بعد ما كانت بمعناها سواء، ألا ترى الى قوله تعالى: ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعامِ﴾[2] فان و ما: بمعنى واحد، و اذا اوردت من بعد- ما- كانت من باب التكرير كقولنا: ما ان يكون كذا و كذا، اي: ما يكون كذا و كذا، و اذا وردت في الكلام، فانما ترد في مثل ما اشرنا اليه من التكرير فان استعملت في غير ما يكون منها لفائدة ينتجها تكريرها، كان استعمالها لغوا لا فائدة فيه.

و قد زعم قوم من مدعى هذه الصناعة: ان أبا الطيب المتنبى أتى في هذا البيت بتكرير لا حاجة به اليه، و هو قوله:[3]

---

١. المثل السائر في ادب المكاتب و الشاعر، ج ٢، ص ١٥٧.

٢. الفرقان/ ٤٤.

٣. سر الفصاحة، ص ٩٦، اثر خفاجي عبداللّه بن محمد، دارالفكر بيروت.

العارض الهتن ابن العارض الهتن   ابن العارض الهتن ابن العارض الهتن

و ليس في هذا البيت من تكرير، فانه كقولك الموصوف بكذا و كذا ابن الموصوف بكذا و كذا اي: انه عريق النسب في هذا الوصف.

و قد ورد في الحديث النبوي مثل ذلك، كقولهصَلَّىاللّٰهُعَلَيْهِوَآلِهِ في وصف يوسف الصديقعليه‌السلام: الكريم ابن الكريم ابن الكريم ابن الكريم، يوسف بن يعقوب بن اسحق بن ابراهيم،[1] و لقد فاوضنى في هذا البيت المشار اليه بعض علماء الأدب، و أخذ يطعن فيه من جهة تكراره، فوقفته على مواضع الصواب منه، و عرفته انه كالخبر النبوى من جهة المعنى سواء بسواء، لكن لفظه ليس بمرضى على هذا الوجه الذي قد استعمل فيه، فان الألفاظ اذا كانت حسانا في حال انفرادها، فان استعمالها في حال التركيب يزيدها حسنا على حسنها، او يذهب ذلك الحسن عنها، و قد تقدم ذلك في المقالة الاولى من الصناعة اللفظيّة، و لو تهيأ لأبي الطيب المتنبى ان يبدل لفظة «العارض» بلفظة السحاب او ما يجرى مجراها: «لكان أحسن، و كذلك لفظة «الهتن» فانها ليست بمرضية في هذا الموضع على هذا الوجه، و لفظة العارض و ان كانت قد وردت في القرآن، و هي لفظة حسنة، فالفرق بين ورودها في القرآن الكريم، و ورودها في هذا البيت الشعري ظاهر، و قد تقدم الكلام على مثلها من آية. و بيت لأبي الطيب- ايضا- و هو في المقالة اللفظية عند الكلام على الألفاظ المفردة، فليؤخذ من هناك. (قال هناك اعلم: ان صاحب هذه الصناعة يحتاج في تأليف الكلام الى ثلاثة اشياء، الأول منها: اختيار الألفاظ المفردة، و حكم ذلك حكم اللألي

---

۱. بحار الانوار، ج ٤٦، ص ٢٨٩؛ رياض الابرار في مناقب ائمة الاطهار، ج ٢، ص ١٠٣؛ منهاج البراعة، ج ١، ص ١٥٧.

المبددة، فانها تتخير و تنتقي قبل النظم.

الثاني: نظم كل كلمة مع اختها في المشاكلة لها، لئلا يجيء الكلام قلقا نافرا عن مواضعه، و حكم ذلك حكم العقد المنظوم في اقتران كل لؤلؤة منه باختها المشاكلة لها.

الثالث: الغرض المقصود من ذلك الكلام على اختلاف انواعه، و حكم ذلك حكم الموضع الذي يوضع فيه العقد المنظوم، فتارة يجعل اكليلا على الرأس، و تارة يجعل قلادة في العنق، و تارة يجعل شنفا في الاذن، و لكل موضع من هذه المواضع هيئة من الحسن تخصه، فهذه ثلاثة أشياء لا بد للخطيب و الشاعر من العناية بها، و هي الأصل المعتمد عليه في تأليف الكلام: من النظم، و النثر، فالأول و الثانى من هذه الثلاثة المذكورة، هما المراد بالفصاحة، و الثلاثة بجملتها هي المراد بالبلاغة، و هذا الموضع يضل في سلوك طريقه العلماء بصناعة صوغ الكلام من النظم و النثر، فكيف الجهال الذين لم تنفحهم رائحته و من الذي يؤتيه اللّه فطرة ناصعة يكاد زيتها يضيء و لو لم تمسسه نار، حتى ينظر الى اسرار ما يستعمله من الألفاظ، فيضعها في مواضعها، و من عجيب ذلك انك ترى لفظتين تدلان على معنى واحد، و كلاهما حسن في الاستعمال، و هما على وزن واحد» و عدة واحدة، الا انه لا يحسن استعمال هذه في كل موضع تستعمل فيه هذه، بل يفرق بينهما في مواضع السبك، و هذا لا يدركه الا من دق فهمه و جل نظره.

فمن ذلك قوله تعالى: ﴿ما جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ﴾[1] و قوله تعالى: ﴿رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ ما فِي بَطْنِي مُحَرَّراً﴾[2] فاستعمل الجوف في الاولى و

١. الاحزاب/ ٤.

٢. آل عمران/ ٣.

البطن في الثانية، و لم يستعمل الجوف موضع البطن، و لا البطن موضع الجوف، و اللفظتان سواء في الدلالة، و هما: ثلاثيتان في عدد واحد، و وزنهما واحد- ايضا- فانظر الى سبك الألفاظ كيف تفعل.

و مما يجرى هذا المجرى، قوله تعالى: ﴿ما كَذَبَ الْفُؤادُ ما رَأى﴾[١] و قوله: ﴿إِنَّ فِي ذلِكَ لَذِكْرى لِمَنْ كانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ﴾[٢] فالقلب و الفؤاد سواء في الدلالة، و ان كانا مختلفين في الوزن و لم يستعمل في القرآن احداهما في موضع الآخر، و على هذا ورد قول الأعرج من ابيات الحماسة:[٣]

نحن بنو الموت اذا الموت نزل   لا عار بالموت اذا حم الأجل

الموت احلى عندنا من العسل

و قال ابو الطيب المتنبي:[٤]

اذا لي مشت حفت على كل سابح   رجال كأن الموت في فمها شهد

فهاتان لفظتان هما: العسل و الشهد، و كلاهما حسن مستعمل لا يشك في حسنه و استعماله، و قد وردت لفظة العسل في القرآن دون لفظة الشهد لأنها احسن منها، و مع هذا فان لفظة الشهد وردت في بيت ابي الطيب فجاءت احسن من لفظة العسل في بيت الأعرج.

و كثيرا ما نجد امثال ذلك في اقوال الشعراء المفلقين، و غيرهم من بلغاء الكتاب،

---

١. النجم/ ١١.

٢. ق/ ٣٧.

٣. التذكرة الحمدونية، ج ٢، ص ٤٠٤، محمد بن حسين بن حمدون المتوفى ٥٦٢.

٤. شرح دمامني على مغني اللبيب، ج ٢، ص ٥٠٦.

و مصقعى الخطباء، و تحته دقائق و رموز اذا علمت و قيس عليها اشباهها و نظائرها: كان صاحب الكلام في النظم و النثر، قد انتهى الى الغاية القصوى: في اختيار الالفاظ و وضعها في مواضعها اللائقة بها.

و اعلم: ان تفاوت التفاضل يقع في تركيب الالفاظ اكثر مما يقع في مفرداتها، لان التركيب أعسر و اشق، ألا ترى الفاظ القرآن الكريم من حيث انفرادها قد استعملتها العرب و من يعدهم، و مع ذلك: فانه يفوق جميع كلامهم، و يعلو عليه، و ليس ذلك الا لفضيلة التركيب، و هل تشك- ايها المتأمل لكتابنا هذا- اذا فكرت في قوله تعالى: ﴿وَ قِيلَ يا أَرْضُ ابْلَعِي ماءَكِ وَ يا سَماءُ أَقْلِعِي وَ غِيضَ الْماءُ وَ قُضِيَ الْأَمْرُ وَ اسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَ قِيلَ بُعْداً لِلْقَوْمِ الظّالِمِينَ﴾[1] انك لم تجد ما وجدته لهذه الالفاظ من المزية الظاهرة الا لامر يرجع الى تركيبها، و انه لم يعرض لها هذا الحسن الا من حيث لاقت الاولى بالثانية، و الثالثة بالرابعة، و كذلك الى آخرها، فان ارتبت في ذلك فتأمل: هل ترى لفظة منها لو اخذت من مكانها و افردت من بين اخواتها، كانت لابسة من الحسن ما لبسته في موضعها من الآية؟

و مما يشهد لذلك و يؤيده: انك ترى اللفظة تروقك في كلام، ثم تراها في كلام آخر فتكرهها، فهذا ينكره من لم يذق طعم الفصاحة و لا عرف اسرار الالفاظ في تركيبها و انفرادها، و سأضرب لك مثالا يشهد بصحة ما ذكرته، و هو: انه قد جاءت لفظة واحدة في آية من القرآن و بيت من الشعر، فجاءت في القرآن جزلة متينة، و في الشعر ركيكة ضعيفة. فأثر التركيب فيها هذين الوصفين الضدين، اما الآية فهي قوله

---

١ . هود/ ٤٤.

تعالى: ﴿فَإِذا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَ لا مُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذلِكُمْ كانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَ اللَّهُ لا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ﴾[1] و اما بيت الشعر فهو قول أبي الطيب المتنبي:[2]

تلذ له المروءة و هي تؤذي   و من يعشق يلذ له الغرام

و هذا البيت من ابيات المعاني الشريفة، الا ان لفظة «تؤذى» قد جاءت فيه و في الآية من القرآن، فحطت من قدر البيت لضعف تركيبها، و حسن موقعها في تركيب الآية، فانصف- أيها المتأمل- لما ذكرناه و اعرضه على طبعك السليم، حتى تعلم صحته، و هذا موضع غامض يحتاج الى فكر و امعان نظر، و ما تعرض للتنبيه عليه احد قبلي، و هذه اللفظة التي هي «تؤذى» اذا جاءت في كلام: فينبغي ان تكون مندرجة مع ما يأتي بعدها، متعلقة به، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ذلِكُمْ كانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ﴾[3] و قد جاءت في قول المتنبى منقطعة، أ لا ترى انه قال: «تلذ له المروءة و هي تؤذي» ثم قال: «و من يعشق يلذ له الغرام» فجاء بكلام مستأنف، و قد جاءت هذه اللفظة بعينها في الحديث النبوي، و اضيف اليها كاف الخطاب، فازال ما بها من الضعف و الركة، و ذاك انه اشتكى النبي صلی الله علیه و آله فجاءه جبرئيل علیه السلام و رقاه، فقال: بسم اللّه ارقيك من كل داء يؤذيك، فانظر الى السر في استعمال اللفظة الواحدة، فانه لما زيد على هذه اللفظة حرف واحد اصلحها و حسنها، و من هنا تزاد- الهاء- في بعض

---

۱. الاحزاب/ ۳٥.

۲. خزانة الادب، ج ۲، ص ۱٥۷.

۳. احزاب/ ۳۳.

المواضع، كقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هاؤُمُ اقْرَؤُا كِتابِيَهْ إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلاقٍ حِسابِيَهْ﴾ ثم قال: ﴿ما أَغْنى عَنِّي مالِيَهْ هَلَكَ عَنِّي سُلْطانِيَهْ﴾[1] فان الأصل في هذه الألفاظ: كتابى، و حسابي و مالي، و سلطاني، فلما اضيفت- الهاء- اليها و تسمى: هاء السكت اضافت اليها حسنا زائدا على حسنها، و كستها لطافة و لباقة، و كذلك ورد في القرآن الكريم: ﴿إِنَّ هذا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَ تِسْعُونَ نَعْجَةً وَ لِيَ نَعْجَةٌ واحِدَةٌ﴾[2] فلفظة لي- ايضا- مثل لفظة يؤذي، و قد جاءت في الآية مندرجة متعلقة بما بعدها، و اذا جاءت منقطعة، لا تجيء لائقة كقول أبي الطيب- ايضا-:[3]

تمسى الأماني صرعى دون مبلغه   فما يقول لشيء ليت ذلك لي

و ربما وقع بعض الجهال في هذا الموضع، فادخل فيه ما ليس منه كقول ابي الطيب:[4]

ما اجدر الأيام و الليالي   بان تقول ماله و مالى

فان لفظة لي ها هنا قد وردت بعد ما، و قبلها ماله، ثم قال:

«و مالي» فجاء الكلام على نسق واحد، و لو جاءت لفظة- لي- هاهنا كما جاءت في البيت الأول لكانت منقطعة عن النظر و الشبيه، فكان يعلوها الضعف و الركة.

---

١. الحاقه/ ٢٦ تا ٢٩.

٢. ص/ ٢٣.

٣. خزانة الادب، ج ٢، ص ٢٤٤.

٤. المثل السائر في ادب الكاتب و الشاعر، ج ١، ص ١٥٤.

و بين ورودها هاهنا و ورودها في البيت الاول فرق، يحكم فيه الذوق السليم، و ها هنا من هذا النوع لفظة اخرى، قد وردت في آية من القرآن الكريم، و في بيت من شعر الفرزدق، فجاءت في القرآن حسنة، و في البيت غير حسنة، و تلك اللفظة هي لفظة «القمل» اما الآية فقوله تعالى: ﴿فَأَرْسَلْنا عَلَيْهِمُ الطُّوفانَ وَ الْجَرادَ وَ الْقُمَّلَ وَ الضَّفادِعَ وَ الدَّمَ آياتٍ مُفَصَّلاتٍ﴾[1] و اما البيت، فقول الفرزدق:[2]

من عزه احتجرت كليب عنده زريا كأنهم لديه القمل

و انما حسنت هذه اللفظة في الآية دون هذا البيت من الشعر، لأنها جاءت في الآية مندرجة في ضمن كلام، و لم ينقطع الكلام عندها و جاءت في الشعر قافية، اي: آخرا انقطع الكلام عندها، و اذا نظرنا الى حكمة اسرار الفصاحة في القرآن الكريم، غصنا منه في بحر عميق لا قرار له.

فمن ذلك هذه الآية المشار اليها، فانها قد تضمنت خمسة ألفاظ هي: الطوفان، و الجراد، و القمل، و الضفادع، و الدم، و احسن هذه الألفاظ الخمسة هي: الطوفان و الجراد و الدم، فلما وردت هذه الألفاظ الخمسة بجملتها: قدم منها لفظة الطوفان و الجراد، و اخرت لفظة الدم آخرا، و جعلت لفظة القمل و الضفادع في الوسط، ليطرق السمع اولا الحسن من الألفاظ الخمسة، و ينتهي اليه آخرا، ثم ان لفظة الدم احسن من لفظتي الطوفان و الجراد، و اخف في الاستعمال، و من اجل ذلك جيء بها آخرا، و مراعاة مثل هذه الأسرار و الدقائق في استعمال الألفاظ: ليس من القدرة البشرية، انتهى

---

۱. اعراف/ ۱۳۳.

۲. تاريخ دمشق، ج ۱۲، ص ٤٣١، دارالفكر.

ما ذكره هناك فلنرجع الى ما كنا فيه من البحث في التكرار، و من نقل كلام- المثل السائر- قال: و كثيرا ما يقع الجهال في مثل هذه المواضع، و هم الذين قيل فيهم:[١]

و كذا كل اخي حذلقة ما   مشى في يابس الازلق

فترى احدهم قد جمع نفسه و ظن- على جهله-: انه عالم، فيسرع في وصف كلام بالايجاز، و كلام بالتطويل، او بالتكرير، و اذا طولب بأن يبدي سببا لما ذكره: لا يوجد عنده من القول شيء، الا تحكما محضا صادرا عن جهل محض.

الضرب الثاني من التكرير في اللفظ و المعنى: و هو غير المفيد فمن ذلك قول مروان الأصعر:[٢]

سقى اللّه فجدا و السّلام على نجد   و يا حبذا نجد على النأى و البعد

نظرت الى نجد و بغداد دونها   لعلي ارى نجدا و هيهات من نجد

و هذا من العيء الضعيف، فانه كرر ذكر نجد في البيت الأول ثلاثا، و في البيت الثانى ثلاثا، و مراده في الأول: الثناء على نجد و في الثاني انه تلغت اليها ناظرا من بغداد، و ذلك مرمى بعيد، و هذا المعنى لا يحتاج الى مثل هذا التكرير.

اما البيت الأول: فيحمل على الجائز من التكرير، لأنه مقام تشوق و تحرق و موجدة بفراق نجد، و لما كان كذلك اجيز فيه التكرير على انه قد كان يمكنه ان يصوغ هذا المعنى الوارد في البيتين معا، من غير ان يأتى بهذا التكرير المتتابع ست مرات، و على هذا الاسلوب ورد قول ابى نؤاس:[٣]

---

١ . كتاب الافعال، ج ١، ص ٤٢٥، اثر معافري سعيد بن محمد، دارالكتب قاهره مصر.

٢ . علوم البلاغة البديع و المعاني و البيان، ص ٣٢٣، قاسم محمد احمد مؤسسة الحديثة لكتاب طرابلس ليبي.

٣ . شرح الجمل الزجاجي، ج ١، ص ٨٢؛ تحفة الاديب في نحاة مغني اللبيب، ج ٢، ص ٤٢٥؛ الشواهد

اقمنا بها يوما و يوما و ثالثا   و يوما له يوم الترحل خامس

و مراده من ذلك: أنهم اقاموا بها أربعة أيام، و يا عجبا له يأتي بمثل هذا البيت السخيف الدال على العي الفاحش، في ضمن تلك الابيات العجيبة الحسن، التي تقدم ذكرها في باب الايجاز، و هي:[١]

و دار ندامى عطلوها و ادلجوا   بها اثرا منهم جديد و دارس

و من هذا الباب- ايضا- ما وردناه في صدر هذا النوع، و هو قول أبي الطيب:

و لم أر مثل جيراني و مثلى   لمثلى عند مثلهم مقام

فهذا هو التكرير الفاحش، الذي يؤثر في الكلام نقصا، أ لا ترى انه يقول: لم أر مثل جيراني في سوء الجوار، و لا مثلى في مصابرتهم و مقامى عندهم، انه قد كرر هذا المعنى في البيت مرتين، و على نحو من ذلك جاء قوله- ايضا-:[٢]

و قلقت بالهم الذي قلقل الحشى   قلاقل عيس كلهن قلاقل

و اما القسم الثاني من التكرير   و هو الذي يوجد في المعنى دون

اللفظ، فذلك ضربان: مفيد، و غير مفيد، الضرب الأول: المفيد، و هو فرعان:

الاول: اذا كان التكرير في المعنى يدل على معنيين مختلفين، و هو موضع من التكرير مشكل، لأنه يسبق الى الوهم: انه تكرير يدل على معنى واحد، فمما جاء منه: حديث حاطب بن أبى بلتعة في غزوة الفتح، و ذاك ان النبىصلّى الله عليه و آله أمر على بن أبي

الشعرية في امارات الكتب النحوية، ج ٢، ص ١٢؛ شراب محمد محمد النحو العربي، ج ٥، ص ٢٠٦؛ بركات ابراهيم ابراهيم مؤسسة الرسالة بيروت.

١ . النجم الثاقب شرح كفاية ابن حاجب، ج ١، ص ٤٦٢؛ المهدى صلاح، بن علي المؤسسة زيد بن علي، يمن.

٢ . خزانة الادب، ج ١، ص ٣٧٦.

طالبعليه‌السلام، و الزبير و المقداد رضى اللّه عنهما، فقال: اذهبوا الى روضة خاخ، فان بها ظعينة معها كتاب فاءتونى به، قال عليعليه‌السلام: فخرجنا تتعادى بنا خيلنا، حتى أتينا الروضة، و اذا فيها الظعينة، فأخذنا الكتاب من عقاصها، و أتينا به رسول اللّهصلى‌الله‌عليه‌وآله و اذا هو من حاطب بن أبى بلتعة، الى ناس مشركين بمكة، يخبرهم ببعض شأن رسول اللّهصلى‌الله‌عليه‌وآله فقال له: ما هذا يا حاطب؟ فقال: يا رسول اللّه لا تعجل علي، اني كنت امرءا ملصقا في قريش، و لم اكن من انفسهم، و كان من معك من المهاجرين لهم قرابة يحمون بها أموالهم و أهليهم بمكة، فأحببت اذ فاتني ذلك من النسب: ان اتخذ عندهم يدا يحمون بها قرابتي و ما فعلت ذلك كفرا و لا ارتدادا عن ديني، و لا رضا بالكفر بعد الاسلام فقال رسول اللّهصلى‌الله‌عليه‌وآله: انه قد صدقكم، فقوله: ما فعلت ذلك كفرا و لا ارتدادا عن ديني، و لا رضا بالكفر بعد الاسلام، من التكرير الحسن، و بعض الجهال يظنه تكريرا لا فائدة فيه، فان الكفر و الارتداد عن الدين سواء، و كذلك الرضا بالكفر بعد الاسلام، و ليس كذلك و الذي يدل عليه اللفظ: هو اني لم أفعل ذلك و انا كافر، اي: باق على الكفر، و لا مرتدا، اي: اني كفرت بعد اسلامي، و لا رضا بالكفر بعد الاسلام، و لا ايثارا لجانب الكفار على جانب المسلمين، و هذا حسن في مكانه، واقع في موقعه، و قد يحمل التكرير فيه على غير هذا الفرع الذي نحن بصدد ذكره هاهنا، و هو الذي يكون التكرير فيه يدل على معنى واحد، و سيأتي بيانه في الفرع الثاني الذي يلي هذا الفرع الأول، و الذي يجوزه: ان هذا المقام هو مقام اعتذار و تنصل عمّا رمى به من تلك القارعة العظيمة، التي هي نفاق و كفر فكرر المعنى في

اعتذاره قصدا للتأكيد، و التقرير لما ينفى عنه ما رمى به.[1]

و مما ينتظم بهذا المسلك: انه اذا كان التكرير في المعنى يدل على معنيين، احدهما خاص و الآخر عام، كقوله تعالى: ﴿وَ لْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾[2] فان الأمر بالمعروف داخل تحت الدعاء الى الخير، لأن الامر بالمعروف خاص و الخير عام، فكل أمر بالمعروف خير، و ليس كل خير أمرا بالمعروف، و ذاك: ان الخير أنواع كثيرة من جملتها الأمر بالمعروف ففائدة التكرير هاهنا انه ذكر الخاص بعد العام للتنبيه على فضله، كقوله تعالى: ﴿حافِظُوا عَلَى الصَّلَواتِ وَ الصَّلاةِ الْوُسْطى﴾[3] و كقوله تعالى: ﴿فِيهِما فاكِهَةٌ وَ نَخْلٌ وَ رُمَّانٌ﴾[4] و كقوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمانَةَ عَلَى السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ الْجِبالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَها﴾[5] فان الجبال داخلة في جملة الأرض، لكن لفظ الأرض عام و الجبال خاص، و فائدته هاهنا تعظيم شأن الأمانة المشار اليها و تفخيم أمرها، و قد ورد هذا في القرآن الكريم كثيرا، و مما ورد منه شعرا قوله من ابيات الحماسة:[6]

---

١. الخرائج، ج ١، ص ٦٠؛ مناقب آل ابى طالب، ج ٢، ص ١٤٣.

٢. آل عمران/ ١٠٤.

٣. بقره/ ٢٣٨.

٤. الرحمن/ ١١.

٥. احزاب/ ٧٢.

٦. المنهاج في القواعد و الاعراب، ص ١٤٩، محمد انطاكي ناصر خسرو؛ شرح التسهيل المسمى تمهيد القواعد بشرح تسهيل القواعد، ج ٤، ص ١٨٥٤.

و ان الذي بيني و بين بني ابى — و بين بني عمي لمختلف جدا
اذا اكلوا لحمى و فرت لحومهم — و ان هدموا مجدى بنيت لهم مجدا
و ان ضيعوا غيبي حفظت غيوبهم — و ان هم هو و اغيي هويت لهم رشدا

فهذا من الخاص و العام، فان كل لحم يؤكل للانسان فهو تضييع لغيبه، و ليس كل تضييع لغيبه اكلا للحمه، ألا ترى ان اكل اللحم هو كناية عن الاغتياب؟ و اما تضييع الغيب: فمنه الاغتياب، و منه التخلي عن النصرة و الاعانة، و منه اهمال السعي في كل ما يعود بالنفع كائنا من كان، و على هذا: فان هذين البيتين من الخاص و العام

المشار اليه في الآية المقدم ذكرها، و هو موضع يرد في الكلام البليغ و يظن انه لا فائدة فيه.

الفرع الثاني: اذا كان التكرير في المعنى يدل على معنى واحد لا غير، و قد سبق مثال ذلك في اول هذا الباب، كقولك: اطعني و لا تعصنى، فان الأمر بالطاعة نهي عن المعصية، و الفائدة في ذلك تثبيت الطاعة في نفس المخاطب، و الكلام في هذا الموضع كالكلام في الموضع الذى قبله: من تكرير اللفظ و المعنى، اذا كان الغرض به شيئا واحدا، و لا نجد شيئا من ذلك يأتي في الكلام الا لتأكيد الغرض المقصود من الكلام، كقوله تعالى: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَزْواجِكُمْ وَ أَوْلادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ وَ إِنْ تَعْفُوا وَ تَصْفَحُوا وَ تَغْفِرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[1] فانه انما كرر العفو و الصفح و المغفرة و الجميع بمعنى واحد للزيادة في تحسين عفو الوالد عن ولده، و الزوج عن زوجته، و هذا و أمثاله ينظر في الغرض المقصود به، و

١ . التغابن/ ١٤.

هو موضع يكون التكرير فيه أوجز من لمحة الايجاز، و أولى بالاستعمال، و قد ورد في القرآن الكريم كثيرا كقوله تعالى في سورة يوسف عليه السلام: ﴿قالَ إِنَّما أَشْكُوا بَثِّي وَ حُزْنِي إِلَى اللَّهِ وَ أَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ ما لا تَعْلَمُونَ﴾[1] فان البث و الحزن بمعنى واحد، و انما كرره هاهنا لشدة الخطب النازل به، و تكاثر سهامه النافذة في قلبه، و هذا المعنى كالذي قبله، و كذلك ورد قوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كامِلَةٌ﴾[2] بعد ثلاثة و سبعة، فانه تنوب مناب قوله ثلاثة و سبعة مرتين، لأن عشرة هى ثلاثة و سبعة، ثم قال:

كاملة، و ذلك توكيد ثالث، الى ان قال: و على هذا ورد قوله تعالى: ﴿فَإِذا نُقِرَ فِي النَّاقُورِ فَذلِكَ يَوْمَئِذٍ يَوْمٌ عَسِيرٌ عَلَى الْكافِرِينَ غَيْرُ يَسِيرٍ﴾[3] فقوله: ﴿غَيْرُ يَسِيرٍ﴾ بعد قوله: ﴿عَسِيرٌ﴾ من هذا النوع المشار اليه، و الا فقد علم ان العسير لا يكون يسيرا، و انما ذكر هاهنا على هذا الوجه: لتعظيم شأن ذلك اليوم في عسره و شدته على الكافرين و كذلك ورد قوله تعالى: ﴿قَدْ كانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْراهِيمَ وَ الَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآؤُا مِنْكُمْ وَ مِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنا بِكُمْ وَ بَدا بَيْنَنا وَ بَيْنَكُمُ الْعَداوَةُ وَ الْبَغْضاءُ أَبَداً حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحْدَهُ﴾[4] فان البغضاء و العداوة بمعنى واحد، و انما حسن ايرادهما معا في معرض

---

١. يوسف/ ٨٦.

٢. البقره/ ١٩٦.

٣. المدثر/ ٩.

٤. الممتحنه/ ٤.

واحد، لتأكيد البراءة بين ابراهيم عليه السلام و الذين آمنوا به و بين الكفار من قومهم حيث لم يؤمنوا باللّه وحده، و للمبالغة في اظهار القطيعة و المصادمة، و ورود مثل ذلك في مثل هذا الموضع كالايجاز فى موضعه، و لن ترى شينا يرد في القرآن الكريم من هذا القبيل الا و هو لأمر اقتضاه، و ان خفى عليك موضع السر فيه: فاسأل عنه اهله العارفين به. انتهى محل الحاجة من كلامه، و انما اطنبنا الكلام في المقام رفعا لما قد يتوهمه بعض الملاحدة او العوام كالأنعام، من ان في القرآن الكريم تكرارا و تطويلا لا حاجة اليه، و التطويل و التكرار كذلك عيب فاحش عند البلغاء و الفصحاء، حتى قيل: ان بعض جهالهم يعدل القرآن ببعض الأشعار، و يوازن بينه و بين غيره من الكلام، و لا يرضى بذلك حتى يفضله عليه، و هذا ليس ببديع من ملحدة هذا العصر، الذين بجهلهم و دناءة فطرتهم يعترفون بامامة امثال: على محمد الباب يقولون: انه انزل عليه من اللّه الكتاب، فالواجب على اهل صنعة العربية الذين هم الأساس لاظهار اسرار اللغة و دقائقها: ان يبسطوا القول في كشف الحجاب، عن اسرار اودعت في كلام اللّه الملك العلام و دقائق ضمنت طي آياته، حتى يظهر للجهلة و الملاحدة كيفية اعجازه في زبره و بيناته، و لا يقيسوا الجهلة و ملاحدة هذا العصر بملاحدة عصر نزوله، لأنهم و ان طعنوا فيه في اول امره تابوا و استتابوا بعد ما بان لهم رشده، و ظهر لهم اعجازه بغريزة طبعهم، مؤيدين بهداية ربهم، و اما ملاحدة هذا العصر: فليس لهم هذه الغريزة، مع كون الجهل فيهم أغلب، و الرشد عنهم ابعد، لكون من يهديهم الى سواء السبيل اقل، لأن الجهل في اكثر من وظيفته الارشاد ممدود الرواق و حب الجاه و الدنيا مستول عليهم من الصدر الى الساق، فصار العلم لا سيما علم العربية الى عفاء و دروس، و على خفاء و طموس، و اهله في جفوة الزمن البهيم،

يقاسون من عبوسه لقاء الاسد الشكيم، فصار الناس بين رجلين: ذاهب عن الحق ذاهل عن الرشد، و آخر مصدود عن نصرته، فأدى ذلك الى خوض الملحدين في آيات اللّه فاتخذوها هزوا فقارنوها بالغناء و آلاتها، بل جعلوها من ادواتها، فتتلى بين النعيق و التصفيق، ظنا منهم ان هذا هو المراد بقوله تعالى: ﴿وَ إِذا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آياتُهُ زادَتْهُمْ إِيماناً﴾[١] كلا ثم كلا، فأين قوله تعالى: ﴿إِذا قُرِئَ الْقُرْآنُ أَنْصِتُوا﴾.[٢]

فلنختم الكلام في هذا الجزء هاهنا، و الحمد للّه اولا و آخرا، و كان الفراغ من تنميق هذا الجزء: عصر يوم الخميس العشرين من شهر ربيع المولود، من السنة السابعة و الثمانين و ثلاثمائة بعد الألف من الهجرة، على هاجرها و آله آلاف الصلاة و التحية، بجوار مولانا و مولى الكونين، ابي الحسنين، قائد الغر المحجلين، عليه صلوات اللّه الملك الحق المبين، و صلّى اللّه على خير خلقه محمد و آله أجمعين، و انا افقر العباد و احوجهم الى عفو ربه الكريم، محمد على مراد الجاغوري الأصل الغروي المدفن- انشاء اللّه تعالى- آمين يا رب العالمين: بحق محمد و آله خير الخلائق اجمعين.

---

١. انفال/ ٢.

٢. اعراف/ ٢٠٤.

المصادر

١. **قرآن كريم.**

٢. آخوند الهراتي الخراساني، محمدكاظم، **كفاية الاصول**، مؤسسة آل‌البيت.

٣. آقا بزرگ تهرانى، **طبقات الاعلام الشيعة**، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي.

٤. آمدي، درآمدي، **غرر الحكم و درر الكلم**، قم، منشورات انصاريان.

٥. ابن ابي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، قم، مكتبة آية اللّه مرعشي نجفي.

٦. ابن اثير الجزلي، **الكامل في التاريخ**، مؤسسة التاريخ العربي، ١٤٢٤ق.

٧. ابن احمزه، يحيى، الطراز الاول، **البلاغة و علوم حقايق الاعجاز**، قم، ذوي القربى.

٨. ابن النديم، **الفهرست**، بيروت، دارالمجتبى.

٩. ابن حاجب، عثمان بن عمر، **الايضاح في شرح المفصل**، دمشق سوريه، دار سعد الدين.

١٠. ابن حجر عسقلاني، **الدر الكامنة**، بيروت، دارالفكر.

١١. ابن حمدون، محمد بن حسن بن حمدون، **التذكرة الحمدونيه**، المتوفا ٥٦٢ق.

١٢. ابن حنبل، احمد، **مسند احمد بن حنبل**، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي.

١٣. ابن خلكان، **وفيات الاعيان**، بيروت، دار صادر.

١٤. ابن دماميني، محمد بن ابي بكر، **شرح الدماميني على مغني اللبيب**، بيروت، مؤسسة تاريخ العربي.

١٥. ابن شهرآشوب، **معالم العلماء**، قم، مؤسسة آل البيت.

١٦. ـــــــ **مناقب آل ابيطالب**، قم، ذوي القربى، ١٣٨٦.

١٧. ابن طولون، محمد بن علي، **شرح ابن طولون على الفية ابن مالك**، بيروت، دارالكتب العلميه.

١٨. ابن عساكر، **تاريخ دمشق**، بيروت، دارلفكر، ١٤٢٤ق.

١٩. ابن عصفور، علي بن مؤمن، **المقرب و معه مثل المقرب**، بيروت، دارالكتب العلمية.

٢٠. ابن عقيل، **سير و تكميل شرح ابن عقيل على الفية ابن مالك**، فئة من المدرسين دار العصماء دمشق.

٢١. ـــــــ **شرح ابن عقيل**، بيروت، دار صادر.

٢٢. ابن علي، تقي الدين، **خزانة الادب**، بيروت دارالفكر.

٢٣. ابن فارس، ابي الحسن احمد بن زكريا، **ترتيب مقائيس**، مع التعليقة علي العسكري، حيدر المسجدى، مركز دراسات الحوزة و الجامعة.

٢٤. ابن كثير، **البداية النهاية**، بيروت، دارلفكر.

٢٥. ابن مسعود، **مراح الارواح**، طبعة الباكستان.

٢٦. ابن منظور، **لسان العرب**، بيروت، داراحياء التراث العربي، الطبعة الاولى، ١٤٠٨ق.

٢٧. ابن هشام، عبدالله بن يوسف، **شذورات الذهب**، مصر، دارالكوخ.

٢٨. ابن يعقوب مغربي، احمد بن محمد، **مواهب المفتاح في شرح تلخيص المفتاح**، بيروت، دارالكتب العلمية.

٢٩. ابو غريبة، عصام عيد فهمي، **اصول النحو عند السيوطي**، بين النظرية و التطبيق قاهره مصر.

٣٠. ابوالبركات ابن الانباري، **الانصاف في مسائل الخلاف**، قم، دار الجمعة.

٣١. ابوحبيب سعدي، **قاموس الفقهي لغة و اصطلاحاً**، دمشق، دارالفكر.

٣٢. ابي الفرج اصفهاني، **الاغاني**، بيروت، دار الفكر، ١٤٣٢ق.

۳۳. ابي الفهم الانطاكي، ابوالقاسم علي بن محمد، **اللبيب في تهذيب الانساب**، قم، مكتبة آيةاللّٰه مرعشي النجفي.

۳٤. ابي تمام، ديوان ابی تمام، **مجموعة دووابن العرب**، بيروت، دار الرساله.

۳٥. احسائي، ابن ابي جمهور، **غوالي اللئالي**، قم، منشورات مكتبة العلامة، ۱۳۷٤.

۳٦. استرآبادي، شيخ رضي، **شرح الكافية**، مع الحواشي مير سيد شريف جرجاني، قم، منشورات مكتبة المرتضوية.

۳۷. استرآبادي، محمدجعفر، **البراهين القاطعة**، قم، بوستان الكتاب.

۳۸. اعتمادي، مصطفى، **موضح القوانين**، قم، حضرتي.

۳۹. امين، محسن، **اعيان الشيعة**، بيروت، دارلوفاء.

٤۰. امين، مصطفى، **البلاغة الواضحة البيان و المعاني و البديع للمدارس الثانوية**، تهران، مؤسسة الامام الصادق، ۱۳۸۷.

٤۱. انصاري، مرتضى، **الفرائد الاصول**، قم، اسماعيليان.

٤۲. بابتني، عزيزه فوال، **المعجم المفصل في النحو العربي**، بيروت، دارالكتب العلمية.

٤۳. باقلاني، **الانتصار للقرآن**، بيروت، دار صادر.

٤٤. البحتري، احمد بن محمد بن عثمان بن علي، **منظر الانسان في الترجمة وفيات الاعيان**.

٤٥. بخاري، محمد بن اسماعيل، **صحيح بخاري**، بيروت، دارالفكر، ۱٤۲٤ق.

٤٦. بردي، يوسف بن تغري ابن عبداللّٰه الظاهري، **الدليل الشافي على المنهل الصافي**، برنامج المكتبة الشاملة.

٤۷. ـــــــ **النجوم الزاهره في ملوك المصر و القاهره**، برنامج المكتبة الشاملة.

٤۸. برقي، **المحاسن**، بيروت، مؤسسه آل البيت، ۱٤۲٤ق.

٤۹. بركات، ابراهيم ابراهيم، **النحو العربي**، قاهره، دار الناشر للجامعات.

٥۰. بغدادي، اسماعيل، **هدية العارفين في اسماء المؤلفين و آثار المصنفين**، تهران،

مركز اطلاعات و مدارک الاسلامی.

٥١. بغدادي، خطيب، **تاريخ بغداد**، بيروت، دارالفكر.

٥٢. بهبهاني، سيد علي، **الفوائد الرجالية**، قم، مؤسسة الشيخ الانصاري.

٥٣. ـــــــ **بدائع الاصول**، خوزستان اهواز.

٥٤. بيجوري، عبدالله بن فودي، **الحصن الرحين في علم التصريف**، نيجريه، الطبع كانوا.

٥٥. بيهقي، **السنن الكبرى**، بيروت، دارالفكر.

٥٦. تبريزي، **ريحانة الادب**، قم، مؤسسة علوم اسلامي.

٥٧. تفتازاني، **سعد الدين**، شرح المواقف، قم، منشورات رضی، ١٣٨٥.

٥٨. تهراني، سيد هاشم الحسين، **توضيح المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، منشورات المفيد.

٥٩. ثعالبي، عبدالملك بن محمد، **رسائل ثعالبي او نثر النظم و حل العقد ثعالبي**، مكتبة دار البيان لبنان.

٦٠. جاحظ، **البيان و التبيين**، قم، مكتبة الشهداء.

٦١. جرجاني، عبدالقاهر، **اسرار البلاغة**، بيروت، دارالمعرفة.

٦٢. ـــــــ **دلائل الاعجاز**، بيروت، دارالمعرفة.

٦٣. جرجاني، مير سيد شريف، **المطول مع حواشي**، مير سيد شريف جرجاني، بيروت، مكتبة المعرفة.

٦٤. جزائري، سيد نعمةالله، **فروغ اللغات**، قم، مكتبة الجعفري.

٦٥. ـــــــ **رياض الابرار في مناقب الائمة الاطهار**، مؤسسة التاريخ العربي، ١٤٢٧.

٦٦. جوهري، **صحاح اللغة**، بيروت، درالعرفان.

٦٧. الجيش، محمد بن يوسف، **شرح التسهيل المسمى تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد**، قاهره، دار السلام.

٦٨. چلبي، **حاشية چلبي على المطول**، قم، منشورات رضى.

٦٩. **حاشية الدسوقي على مختصر المعاني**، قم، ذوى القربى.

٧٠. **حاشية الصبان على الاشموني**، شرح اشموني على الفية ابن مالك، قم، منشورات سيد الشهداء.

٧١. حاكم حسكاني، **شواهد التنزيل، مع التحقيق الآخوندي**، تهران، دارالكتب الاسلامي.

٧٢. حاكم نيشابوري، **مستدرك الحاكم**، دار الكتب العربيه.

٧٣. حر عاملى، محمد حسن، **وسائل الشيعه**، بيروت، آل البيت.

٧٤. حموي، ياقوت، **معجم البلدان**، دار الكتب العلميه.

٧٥. خطيب القزويني، **ايضاح في علوم البلاغة المعانيو البيان و البديع**، بيروت، دارالكتب العلمية.

٧٦. خفاجي، عبدالله بن محمد شوايكه، **سر الفصاحة**، بيروت، دارالفكر.

٧٧. ـــــ **سر الفصاحة**، اردن.

٧٨. خوني، سيد ابوالقاسم، **البيان في تفسير القرآن**، مؤسسة احياء آثار الامام الخوني.

٧٩. خوني، ميرزاحبيب الله، **منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة**، بيروت، اعلمي.

٨٠. خوانساري، آقا جمال، **الحاشية على الحاشية الخضرمي**، مؤسسة الخوانساري.

٨١. ـــــ **الصفات الجنات**، بيروت، مؤسسة التاريخ.

٨٢. دينوري، ابن قتيبه، **ادب الكاتب**، بيروت، دارالفكر.

٨٣. ذهبي، شمس الدين، **سير اعلام النبلاء**، بيروت، توفقيه.

٨٤. رازي، عبدالقاهر، **مفتاح الصحاح**، بيروت، درالمعرفة.

٨٥. راوندي، **الخرائج و الجرائح**، اصفهان، مؤسسة اميرالمؤمنين.

٨٦. الزجاجي، **شرح الجمل**، بيروت، دارالمعرفة.

٨٧. زركشي، **البرهان في علوم القرآن**، بيروت، دار صادر، ١٤٢٤ق.

۸۸. زركلي، **الاعلام الزركلي**، بيروت، مؤسسةالرسالة، ١٤٣٢ق.

۸۹. زفروق، محمود محمدي، **الموسوعة القرآنية**، وزارت اوقاف مصر.

۹۰. زمخشري، محمود بن عمر، **اساس البلاغة**، قم، منشورات بوستان الكتاب، ١٣٧٦.

۹۱. ـــــ **ربيع الابرار**، بيروت، الاعلمي.

۹۲. ـــــ **المفصل في صنعة الاعراب**، بيروت، دار المعرفة.

۹۳. ـــــ **المفصل في علوم العربية**، بيروت، مكتبة العصرية.

۹٤. ـــــ **تطور المصطلح النحوي البصري من سيبويه**، اربد اردن، عالم الكتب الحديث.

۹٥. ـــــ **المفصل في صنعة الاعراب**، بيروت، مكتبة الهلال.

۹٦. سبحاني، جعفر، **البحوث في الملل و النحل**، قم، مؤسسة الامام صدق.

۹۷. ـــــ **فرهنگ عقايد اسلامي**، قم، مؤسسهٔ امام صادقعليه السلام، ١٣٨٥.

۹۸. سبزواري، ملا هادى، **شرح المنظومة**، الطبعة الحجرية.

۹۹. سبكي، علي بن عبدالكافي، **عروس الافراح في شرح تلخيص المفتاح**، بيروت، مكتبةالعصرية.

۱۰۰. سفر عبدالعزيز، علي، **الممنوع من الصرف في اللغة العربية**، قاهره مصر.

۱۰۱. سكاكي، **مفتاح العلوم**، قم، سيد الشهداء.

۱۰۲. سمعاني، **الانساب**، دارالفكر، ١٤٢٤ق.

۱۰۳. سيالكوتي، عبدالحكيم بن شمس الدين، **حاشية السيالكوتي على كتاب المطول**، قم، منشورات الرضي، ١٣٦٢.

۱۰٤. سيد ابن طاووس، **اللهوف على قتلى الطهوف**، قم، منشورات دارالعلم.

۱۰٥. سيد جعفر الحسين، **اساليب البديع الكريم**، قم، بوستان كتاب.

۱۰٦. ـــــ **اساليب البيان الكريم، قم، بوستان كتاب.**

١٠٧. ـــــــ **اساليب المعاني الكريم**، قم، بوستان كتاب.

١٠٨. سيد شريف رضي، **المجازات النبوية**، قم، منشورات الرضي.

١٠٩. سيد علي خان، **الفرائد البهية في شرح الفوائد الصمدية**، مع التعليقة السيد الحسيني الخاتمي.

١١٠. ـــــــ **الحدائق الندية**، مع التعليقة دكتر سيد ابوالفضل سجادى، قم، ذوي القربى، ١٤٢٥ق.

١١١. سيد قطب، **التصوير الفن في القرآن الكريم**، مصر دار الهلال.

١١٢. سيد مجاهد، **مفاتيح الاصول**، مؤسسة آل البيت، الطبعة الحجرية.

١١٣. سيد مرتضى، **امالي**، ذوي القربى.

١١٤. سيرافي، حسين بن عبدالله، **شرح كتاب سيبويه**، دارالكتب العلميه.

١١٥. سيوري، مقداد، **شرح باب حادي عشر**، الطبعة الحجريه.

١١٦. سيوطي جلال الدين، **الاشباه و النظائر**، بيروت، دارالكتب العلمية.

١١٧. ـــــــ **الاتقان في علوم القرآن**، قم، ذوي القربى، ١٣٨٩.

١١٨. ـــــــ **البهجة المرضية في شرح الالفية**، قم، دارالهجرة،الطبعة الاولى، ١٤١٦ق.

١١٩. ـــــــ **المزهر**، منشورات فيروزآبادى.

١٢٠. ـــــــ **بغية الوعاة في طبقات اللغويين و النحاة**، بيروت، دارالفكر، الطبعة الثانية.

١٢١. ـــــــ **شرح شواهد المغني**، قم، ادب الحوزة.

١٢٢. ـــــــ **الوسائل في معرفة الاوئل**، مخطوط.

١٢٣. **سيوطي**، عالم الكتب الحديث، بيروت.

١٢٤. شراب، محمدحسن، **الشواهد الشعرية في امارت الكتب النحوية الاربعة آلاف شاهد الشعري**، مؤسسة الرسالة.

١٢٥. **الشرح العقيدة الطحاوية.**

١٢٦. **شرح القشجي على التجريد**، الطبعة الحجريه.

١٢٧. شرح ملا جامي، **الفوائد الضيائيه**، دار احياء التراث العربي، ١٤١٤ق.

١٢٨. **شرح نووى على الصحيح مسلم**، بيروت، دار صادر.

١٢٩. شرطوني، **مبادي العربية**، قم، منشورات دار العلم.

١٣٠. **شروح الشمسية**، مجموعة حواشي و تعليقات، الطبعة الاولى، قم، منشورات المدين، ١٤٢٧ق.

١٣١. شهرستاني، **الملل و النحل**، بيروت دار صادر، ١٤٢٤ق.

١٣٢. الشوشتري، **قاموس الرجال**، قم، جامعة المدرسين.

١٣٣. شيخ بهائى، **اسرار البلاغة**، بيروت، دارالكتب العربي.

١٣٤. شيخ صدوق، علي بن بابويه، **الامالي**، قم، دار الكتب الاسلامية، مع الترجمة كمره‌اى.

١٣٥. ـــــ، **التوحيد**، قم، جامعة المدرسين، ١٣٨٥.

١٣٦. ـــــ، **علل الشرائع**، مع التعليقة صادق حسن زاده آملى.

١٣٧. ـــــ، **عيون اخبار الرضا**، مشهد، استان قدس رضوي، ١٣٨٩.

١٣٨. شيرازي، ابن معصوم، معروف به سيد عليخان كبير، **رياض السالكين**، قم، جامعة المدرسين.

١٣٩. صدر، سيد حسن، **الشيعة الفنون الاسلام**، قم، مؤسسة السبطين.

١٤٠. ـــــ **تأسيس الشيعة**، قم، ذوي القربى، ١٣٩٠.

١٤١. طارمي، جواد، **الحاشية على قوانين الاصول**، تهران.

١٤٢. طباطبانى يزدي، سيد محمدباقر، **وسيلة الوسائل**، قم.

١٤٣. طبرسي، **الاحتجاج**، قم، اسوه، ١٣٨٠.

١٤٤. ـــــ، **مكارم الاخلاق**، قم، جامعة المدرسين، ١٤٢٤ق.

١٤٥. طريحي، **تفسير غريب القرآن الكريم**، قم، مكتبة الجعفريه.

١٤٦. طهراني، هاشم حسين، **علوم العربيه**، تهران، الطبعة الثانيه.

١٤٧. طيبي، شرف الدين حسين بن عبدالله، **فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب «وهو حاشية الطيبي على الكشاف»**، الاردن، مكتبة الوطنية.

١٤٨. عتيق، عبدالعزيز، **علم البيان**، بيروت، النهضة العربية.

١٤٩. عجانب المقدور.

١٥٠. عربشاه ابراهيم بن محمد، **الاطول شرح تلخيص مفتاح العلوم**، بيروت، دارالكتب العلمية.

١٥١. عروسي حويزي، عبدعلى بن جمعه، **تفسير نور الثقلين**، قم، اسماعيليان، ١٣٧٩.

١٥٢. عسكري، حسن بن عبدالله، **الصناعتين الكتابة و الشعر**، بيروت، مكتبة العصريه.

١٥٣. عطية، يحيى، **معجم المصطلحات البلاغية و تطورها عباية**، الطبع اربد اردن، عالم الكتب الحديث.

١٥٤. عكبري، **الفروق اللغوية**، قم، مكتبة بصيرتي.

١٥٥. علوي العاملي، **الحاشية على اصول الكافي**، بيروت، دار الصادر.

١٥٦. عياض المصري، **الشفاء للقاضي**، بيروت، دارالكتب العربي.

١٥٧. فتال نيشابورى، **روضة الواعظين**، منشورات دارالكتب الاسلامي.

١٥٨. فجال، محمود، **الحديث النبوي في النحو العربي**، الناشر اضواء السلف، الطبعة عربستان.

١٥٩. فراهيدي، خليل بن احمد، **الجمل في النحو**، تهران، استقلال.

١٦٠. **فقه الرضا**، مشهد، استان قدر رضوى.

١٦١. فيومي، احمد بن محمد بن علي المقرى، **المصباح المنير**، منشورات دارالهجرة قم، ١٤١٤ق.

١٦٢. قاسم محمد، احمد، **اعلام البلاغة البديع و البيان و المعاني**، طرابلس ليبي، مؤسسة الحديثة الكتاب.

١٦٣. قزويني، **الشافي في شرح الكافي**، مؤسسة التاريخ العربي.

١٦٤. قلقشندي، قاضي شهاب الدين احمد بن عبدالله بن احمد، **الصبح الاعش في صناعت الانشاء**.

١٦٥. قمى، **القوانين المحكمة في الاصول**، بيروت، مؤسسة احياء الكتب الاسلامية، الطبعة الاولى.

١٦٦. قمى، شيخ عباس، **مفاتيح الجنان**، قم، دارالهجرة.

١٦٧. قوچاني، **تعليقة القوچاني على كفاية الاصول**، قم، مؤسسة آل‌البيت.

١٦٨. الكاتب، محمد سامي، نصير الدين محمد علي بن آقا محمد تقي التاجر الاصبهاني الملقب بالسامي، **مفتاح اللسان العرب في تعليم العلم و الادب**، مخطوط.

١٦٩. كتبى، محمد بن شاكر، **فوات الوفيات**، بيروت، المكتبة الهلالية.

١٧٠. كراجكي، **كنز الفوائد**، قم، جامعة المدرسين.

١٧١. كفعمي، **المصباح**، بيروت، دارالكتب العلمية.

١٧٢. كلباسي، **اشارات الاصول**، قم، جامعة المدرسين.

١٧٣. كليني، محمد بن يعقوب، **الكافي**، قم، دارالحديث.

١٧٤. مازندراني، محمدصالح، **شرح اصول كافي**، بيروت، المؤسسة التاريخ العربي، ١٤٣٢ق.

١٧٥. مبرد، ابوالعباس، **الكامل في اللغة و الادب**، بيروت، دار الكتب العلمية.

١٧٦. متقي هندي، **كنز العمال**، بيروت، دارالمعرفه.

١٧٧. **مجلة التراثنا**، قم، مؤسسة آل البيت.

١٧٨. مجلسي، محمدباقر، **بحار الانوار**، بيروت، دار الوفاء.

١٧٩. المجموعة المؤلفين، **تاريخ الامام الحسين**، تهران، مركز تعليمات اسلامي.

١٨٠. محدث قمي، **الفوائد الرضوية**.

١٨١. محدث قمى، **الكنى و الالقاب**، قم، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة بجامعة

المدرسين، ١٤٣٤ق.

١٨٢. ـــــ **منتهي الآمال**، قم، منشورات الهجرة.

١٨٣. محمد بن عبدالله، **شرح الكافية الشافية ابن مالك**، بيروت، دارالكتب العلميه.

١٨٤. محمدي ري شهري، محمد، **منتخب ميزان الحكمة**، قم، منشورات دارالحديث، ١٤٢٢ق.

١٨٥. مدرس افغاني، محمدعلي، **اعراب سورة الفاتحة**، مع التعليقة محمدصادق شيخ حسن، الطبعة الاولى، ١٤٣٤ق.

١٨٦. ـــــ **الكلام المفيد**، قم، دارالهجرة، ١٤٠٥ق.

١٨٧. ـــــ **المكررات**، منشورات العلامة، قم، ١٣٧٩.

١٨٨. ـــــ **رفع الغاشية في غوامض الحاشية**، دارالكتب لطباعة و النشر، ١٣٧٧.

١٨٩. مرزباني، عبدالله، **الموشح**، بيروت، دارالجيل، الطبعة الحجرية.

١٩٠. مسعودي، **مروج الذهب**، بيروت، توفقيه.

١٩١. مصطفى، ابن عبدالله المعروف به حاج خليفه، **كشف الظنون عن اسامي الكتب و الفنون**، بيروت، دارالفكر.

١٩٢. **مطارح الانظار في الشرح الطوالع الانوار**.

١٩٣. مطلوب احمد، **اساليب البلاغية الفصاحة البلاغة المعاني**، كويت، وكالت المطبوعات.

١٩٤. مطلوب احمد، **معجم المصطلحات**، لبنان، مكتبة ناشرون.

١٩٥. مظفر، محمدحسين **دلائل الصدق**، قم، مؤسسه آل البيت، ١٤٢٤ق.

١٩٦. معافري، سعيد بن محمد، **كتاب الافعال**، قاهره، مؤسسة الشبيب.

١٩٧. **معاهد التخصيص**.

١٩٨. معرفت، محمدهادى، **التمهيد في علوم القرآن**، قم، جامعة المدرسين.

١٩٩. ملا صدرا، **تفسير القرآن الكريم**، قم، بيدار.

۲۰۰. **الموسوعة الكلمات الامام الحسين**عليه السلام، قم، مؤسسة الامام الباقر، ۱۳۸٦.

۲۰۱. نافع بن ارقم، عبدالله بن عباس، **غريب القرآن في الشعر و العرب**، مؤسسة الكتب الثقافية.

۲۰۲. نجفي، محمد بن حسن، **امل الامل فی احوال العلماء جل العامل**، قم، مكتبة العلامة المرعضي.

۲۰۳. نسائي، **سنن النسائي**، بيروت، دارالفكر، ١٤١٧ق.

۲۰٤. نمازي، عبدالنبي، **مستدرك سفينة البحار**، قم، جامعة المدرسين.

۲۰٥. نهاوندي، علي بن فتح، **تشريح الاصول**، تهران، بي‌نام.

۲۰٦. **نهج البلاغة**، مع الترجمة الدشتي، قم، منشورات الدشتي.

۲۰۷. نهر هادي، **النحو الطبيقي وقفاً لمقررات النحوي العربي في الماصر و الجامع لغات**، اردن، عالم الكتب الحديث.

۲۰۸. نويري، شهاب الدين، **نهاية الادب في فنون الادب**.

۲۰۹. نيشابوري، **تفسير غرائب القرآن**، بيروت، دارالهلال.

۲۱۰. نيشابوري، مسلم بن حجاج، **صحيح مسلم**، بيروت، دارالفكر.

۲۱۱. هاشم بک، **جواهر البلاغة**، قم، دارالعلم.

۲۱۲. وجدي، فريد، **دائرة المعارف قرن عشرين**، بيروت، دارالفكر.

۲۱۳. يافعی، **مرأة الجنان**، بيروت، مكتبة الهلال.

۲۱٤. يزدي، ملا عبدالله، **الحاشية**، قم، المؤسسة المعارف الاسلامي المنسوب بجامعة المدرسين، ۱۳۸٥.

۲۱٥. يمني، علي بن سليمان، **كشف المشكل فی النحو حيدره**، بغداد، مطبعة الارشاد.

۲۱٦. يوسف بن سليمان، **النكتة فی تفسير كتاب سيبويه اعلم شتمری**، دارالكتب العلميه.